الياس خوري

أبجدية المعنى

ننظر قبل أن نعيد النّظر، ننظر كي نعيد النظر. ننظر فنرى بيروت: بيروت المحاصرة بالاحتلال، بيروت الخائفة، المنحنية على خوفها. بيروت المذابح والبيوت المهدمة. نرى بيروت ونكتشف أنها الصرخة والصدى.

نعيد النظر فنرى بيروت: بيروت التي لم تسقط إلا بعد أن تساقط كل شيء.

ننظر ونعيد النظر.

وفي زمن الظلام والخوف حيث يجري تفكيك المجتمع، نكتشف أشكالاً جديدة لرفض الخوف ورفض الاحتلال. والفشل هو في العجز عن مواجهة الخوف قبل أن يأتي، وفي كوننا كنا تحت الاحتلال قبل أن يجيء الاحتلال.

في زمن الاحتلال نقف والجسد ينزف تعباً. ولبنان يصير رمزاً لهذا الزمن العربي، وعلامته الأخيرة.

أمام البحر الذي لا يهرب، امام اللحظات الهاربة، لا تستطيع أقلامنا أن تهرب. وها نحن نرى كيف نتفكك على أرصفة الانحلال العربي، وكيف يجري اغتيال احلامنا بأيدٍ ملوثة بالنّفط والدم.

نرى ونكتشف أبجدية المعنى.

نكتب أي نقاوم. نقاوم في زمن الهزيمة أي في زمن العجز عن المقاومة. نكتب ونترك

لكلماتنا حرية أن تنبض بما تبقى لنا من حياة.

نكتب أي نسأل. نسأل الذي حدث. نكتب والأخطاء تحيط بنا. لكننا نجرؤ على أن نسأل. لا نسأل أخطاء الماضي القريب كي نتجاهل خطايا الحاضر. نسأل الأخطاء كي نواجه الخطايا. ونعرف أن عملية حذف السؤال هي التي قادت الى هنا، وأن الاستمرار في حذفه سوف يقود الى الموت النهائي.

نكتب أي نرفض. الكتابة رفضٌ لأن يكون الكاتب حاجباً أمام باب السلطان، مهما كان السلطان ومن كان.

نكتب أي نعرف أننا اخترنا. اخترنا أن لانختار سوى واقعنا، وأن نختار الذين يدفعون ضريبة النصر وضريبة الهزيمة.

نكتب أي نعيش. فالكتابة ليست تعبيرا عن الحياة انها طريقة حياة.

نكتب أي نحاور. فالكتابة هي ارادة تغيير وتفاعل. لكن للحوار شروطه. نرفض من أجل أن يكون الحوار ممكنا. فالحوار مستحيل بين الجلاد والضحية أو بين الغالب والمغلوب. الحوار الثقافي اللبناني يجب أن يبدأ، ولا يستطيع أن يبدأ إلا من قبول الآخر ورفض الاحتلال الإسرائيلي.

نكتب أي نبدأ. حيث تنتهي الأشياء يجب أن نبدأ. وحين قُتلنا مع الذين قُتلوا، كنا نكتشف أن البداية صعبة لكنها ممكنة، وأنها تتكون من الأشلاء والاسئلة.

نكتب ونسأل بيروت: لماذا كنتِ وحدك أيتها المدينة؟

لكن بيروت لا تسأل لماذا هي وحدها. تكتشف وحدتها، وتكتشف أنها لا تزال تختزن الصّرخة الأخيرة.

أمام هذا البحر،

أمام هذا الأزرق الشاسع المنكسر، نحاول أن نكتب وأن لا نموت.

الياس خوري

جمال الدين بن شيخ

بيروت ٨٢
كتاب الأساطير

أقول لجميع الأشخاص
الذين لن يقرأوا قصائدي
« قصائدي جزيرة مقفرةٌ على الرّصيف » .
أصغي ليلاً إلى المرآة التي تكرّر لي :
« على الكلام أن يكون مفيداً » .
وأكتب لليمام كي يطيرَ في صمت .

١ - أسطورة النبيّ

إلى خليل حاوي

أين أنت، يا مَنْ يصلب ذاكرتنا
أين أنت، أيّها المنطوي على ذاته، يا من كنت
تغطّي رأسك تحت الصّخب؟
تميمةٌ منسوجةٌ في خبايا صمتك
ضدَّ نبوءة الملح
المتحسِّرُ ذو العينين الملوّنتيْن بالغسَق
مَنْ كان يجلو على الحدَقة؟ ارتعاشه في الريح
فحاربوك أخذوا المدينةَ وشريعتك في كل مكانٍ
تُطارِدنا
الجدران معتمة
وعلى المرأة في الصباح أن تعلن الدّم
كلامك استصلب في النّار كالحربة
الجامع انغلقَ على كلام النّهار
وعهدكَ على الرّكب
نتقدّم نحو المنفى الذي أتيتَ منه
سنبحث في منحدر الجبل
حجراً بعد حجر
لكي نَسْتكشفَ علامات الصّخر
ونحظى بالكتابة المنسيّة
بالشهادة المقتولة.

٢ ـ أسطورة الصوان

الى أدونيس

لا أحوّل قلبي إلى خِرَقٍ لكي أتكلّم.

في كلّ شارعٍ رجلٌ يُحرّك أصابعه إشارةً مُهمَلة. ليس البحر، في رئتيه إلاّ ذكرى زمنٍ تأخذ فيه التحوّلات عادات الموت. الظّلال تتطاول نحو الصّحراء. كلّ كلمةٍ تَتَسيّجُ بالحذر. والشّقاءُ لا لكي يقال.

لا أحوّل قلبي إلى خِرَقٍ لكي أتكلم.

السّاعة تُضاعف الضّيق. من تحت الأسرة تخرج الحشرات المسلّحة. الأرض ترفض الأثر. المدّ، بعكس النّهر، ينتفخُ بالرّعب.

لا أحوّل قلبي إلى خرقٍ لكي أتكلّم.

تستلقي المرأة وتستقبل اللّيل. في مكانٍ ما، يدٌ تقطع خيطاً كان يستبقي الغَسَق. بعد خمسةٍ وثلاثين مليوناً من السّنوات سيعود البحر لكي يغطّي بالمرجان الكلمات التي انطفأت وكان لها معنى.

٣ ـ محمود درويش: أسطورة المستنقعات

كانت كلماتكم تُسَنِّنُ الجدران
كانت نظراتكم تكدّس الحُزَم
كانت أيديكم تبتكر شفافية النّسيج
وكان عبور الأحلام المهاجرة
يتعرّف على نفسه في ثنايا الغصون.
ماذا تأملون منّا؟
من عيوننا تسيل صوركم المنطفئة
وكوابيسُنا تحت أظافركم
الملح يجمّد المياه
وكلّ غثيانٍ يُضْحِك الموت.
نهربُ القَهْقرى، من مسيرتكم
نتأصّل في أكاذيبنا
تمضون في المستنقعات نحو مركز الحُمَّى
نحو سُمومِ الأصل
والنّمُ يتجرّد من سلاحه
أين الأفق؟ أين؟
أين إن لم يكن محفوراً في الجسم
الذي يجب أن نكتَشفه
أن نعرّيه
أن نغرز أيدينا بين الجلد والعظم
أن نَتَحرّى الشّحْم والمنيّ
أن نحفر مَحْجِرَ العين

أن نعجنَ الدّماغ

أن نَسْحق أصغر عَظْمةٍ
ونَسبر أصْغرَ عِرْقٍ
أن نمزِّق اللُّبَيْفَةَ
لكي نطردَ الدّاءَ الخسيسَ الخليّة
المختلّةَ التي أخذت تعكس وِجْهةَ الحياة
تَتسَلّلُ سمّاً حارقاً وتحمل تباشيرَ الجنون.
أين؟
في الرأس؟ في العضو التناسليّ؟
ماذا بقيَ لكي نَبتَّه؟
أيّ خَتْمٍ سرّي في الكُلْيَة؟
أيّ دُمّلٍ في الرّئة؟
أيّ حريقٍ يسدّ منافذَنا؟

أين؟
الفكر يصطفقُ كالباب
وإشاراتٌ تَنْسابُ في اللّيل
على مدىً ممكن
أين؟

جمال الدين بن شيخ

(باريس)

(تنشر هذه النصوص في «مواقف»، و«الكرمل»، معاً في آنٍ.)

غيلليفيك (Guillevic)

سيّون

الى شوقي عبد الأمير

انها المفاجأة،
داخل صحراء الرّمل،
من نُقْطةٍ واقفةٍ
في وادي حضرموت.

صخورٌ، جبالٌ من الصّخر
لا تَتَقبّل الشكل الذي اتّخذه الكوكب

تأتي من مكان آخر
انها في مكانٍ آخر
تنكرنا، ساعةً بعد ساعة.

بيوتٌ كمثل القِلاع
تتحدّث عن جبالٍ
تُقتلع فيها الأظافر.

ثمّة شيءٌ، يجب أن يُختَرق
لنشعر أنّ هذه الصّخور
لا ترفضنا كلياً.

لعلّه شيءٌ أكثر خِفّةً

حتى من ابتسامة فتياتٍ صغيراتٍ
يَصْخبْنَ في الأفق الملتهب.

أين سنمضي؟ ماذا سنفعلُ لكي نتلاقى
تحت الشمس التي تضطرم فينا أكثرَ مِنا؟

هدوءٌ، هدوءٌ
حيث يبدو واضحاً أنَّ السّكونَ ليس الهدوء.

إننا نسيء فهمَ الصّخور ذاتَ البراثن
نسيء فهم الابتسامات أمام الصّخور

ومِن أمْرنا
لا نعرف شيئاً.

ربّما سَتجيء نارُ جَمْرٍ، عظيمة
بلا لَهبٍ، ولا جَمر
بلا شيء غير الرّحيل
صوبَ البداية التي ستكون النهاية.
لماذا هنا، وليس في مكانٍ آخر؟
لماذا هذا الامتداد الأرضيّ الذي يطردُ الكوكب؟

أهو العداء؟ أهي الحاجة
إلى الاتّحادبالكّل أبداً؟

نُكلّمك، أيتها الصّخور
وأنتِ تصرخينَ بلغةٍ أخرى
مَرْصودةٍ لكِ وحدكِ.
قودينا، أيّتها الصّخور
ولو كان ذلك إلى جحيمٍ ما.

لا تتركينا إلى رغبتنا في أن ندجكِ باللّغة.

ربّما، هنالك مركزٌ
وتعرفين ما هو
لأنك ركينةٌ، ولا تقدرين أن تَصْمتي
لأنّ صمتكِ هوالصّرخة الأشدّ بين صرخات الكوكب.
بلى، أنا أيضاً أصرخ،
أنتِ أجْبرتِني.

لا شيء مُنْتهٍ.
كلّ شيء لكي يقال، وكلّ شيء لكي يُعمَل.
لن نتمدّد عليكِ، أيّتها الصّخور
لكي نرقدَ بسلام.
أنتِ البرهانُ
على أنّ الرّاحة ليست لنا.

غيلليفيك

(سيّون اليمن الجنوبية، شباط، ١٩٨١)

(القصيدة خاصة بـ «مواقف». نقلها الى العربية: أدونيس).

سركون بولص

محاولة للوصول الى بيروت عن طريق البحر

ذات مساءٍ بعيد
بينما أهرّب نافورة بين الخرائب
أو أرشو ليلةً بقصيدة رديئة
تنزفين أنت
في خنادق الهدنة الباردة
بجباهك الألف
أردتُ أن أفرش طريقاً بسجّادة من أنفاسي
إلى حيث ما زلتِ واقفةً:
مِتْراسُك هيكلُ حمامة
وجهك جنّة جريحة
أردت أن أحترق بين يديك قليلاً:
لا مكان يحلم بوصولي
والحياة
طريدتي الخائفة:

عندما تفتح عينيها
تستعدّ كلُّ لحظة للولادة
في مهدها الطافي بين عظامي
أستيقظ بعيداً على مياهٍ أجنبيّة

وحياتي تتحصّن ضدّي

وكلاءُ السفر ينظرون اليَّ باستغراب
عندما أسألهم عن السفن الذاهبة الى بيروت
ولكنني أترك بيروس بعد يومين
بيروس: الميناء الذي يصدأ فيه الأنبياء
ولحاهم تهبّ على المجاذيف
وشارع سقراط في أثينا

حيث تجلس بغايا جائعات في أعتاب الفنادق
على صناديق الشحن الخشبيّة التي استعرنها من أصحاب
الدكاكين

في ثغور المتوسط وبحر إيجه
الريح
أرملة عمياء
لا تبحث عن أحد
ولكنها أحياناً تمرّر يديها
كورق السّنفرة على مداخل قلب
حيث يتجمّع ملح أحمر، حيث تتوقّف

الفجر يعبر الجسور، مقنّعاً، في تلك اللحظة
وبينما أقول للحياة: أقسم أنني لن اؤذيك، اقتربي!
تصعد بيروت كلّ ليلة
كصرخة مفقودة
من عين القتيل الشاخصة

أو تسافر خلسةً كشمعة الفقر
بين السلالم المسندة الى جدران صدري

وبينما أقول
لا تفعلي شيئاً واحداً في غيابي
أرجوك يا حياة، وبوثبةٍ واحدة أريني
بطنك المثقوبَ بقنّاصة الهاوية
تقول بيروت في الليل
لِلّيل:
عليك أن تذهب الى حافّة القلب
هناكَ سأكونُ كلامَك
عليك أن تلعق هذه العظمة الباردة
حتى تضيء ليلَك بعُرْيها

سافرْ
حتى يتصاعد الدخانُ من البوصلة.

سركون بولص
(١٩٧٩)

الوقت

- ١ -

حاضناً سنبلةَ الوقت ورأسي برج نارِ:
ما الدمُ الضاربُ في الرّمل، وما هذا الأفولُ؟
قل لنا يا لهبَ الحاضرِ ماذا سنقولُ؟
مزِّقُ التاريخ في حنجرتي
وعلى وجهي أمارات الضحيّه
ما أمرَّ اللغة الآن وما أضيقَ بابَ الأبجديّهْ.

- ٢ -

حاضناً سنبلةَ الوقت ورأسي برج نارِ:
.../أصَديقٌ صار جلّاداً؟ أجارٌ قال:

ما أبطأ هولاكو؟ تناديني هاماتُ قبورٍ / ربّما لا شيء. مأوى بين أنقاضٍ
(مَن الطّارق؟ جاب؟
أعطهِ الجزْيةَ /)أشكالُ نساءٍ ورجالٍ صورٌ تمشي أشرْنا وتساررْنا، خطانا
خيطُ قَتْلٍ /
(أتُرى قتلك من ربّكَ آتٍ أم ترى ربكَ مِن قتلكَ آتٍ؟)
...ضيّعته الأحجيَهْ
فانحنى قوساً من الرّعب على أيامهِ المنحنيهْ.

ربّما لا شيء (هل أشكو إلى منفضةٍ؟ لي أخٌ ضاعَ أبٌ جُنَّ وأطفاليَ ماتوا
مَنْ أرَجّي؟ هل أضمّ البابَ هل أشكو إلى منفضةٍ؟)
(-داخَ، هاتِ الحُقَّ وامنحه الشّفاءْ
مِن عطوس الفقهاءْ)؛

ربّما لا شيء/شِعرٌ
مَزْجُ هذا الشّرَر الفاجع بالعين/انخطافٌ
أن ترى بيتكَ مرفوعاً إلى الله شظايا/
(- لمن النّملةُ تعطي درسَها؟
لِمَ هذا الرَّجْعُ؟ ما هذا النّداءْ؟)
ربّما لا شيء / عرشٌ مِن رَمادِ
جُثَثٌ يقرؤها القاتلُ كالطُّرْفةِ / أهْراءُ عظامٍ:
رأسُ طفلٍ هذه الكتلة، أم قطعة فَحْمٍ؟ جسدٌ هذا الذي أشهد أم
هيكل طينٍ؟ أخي، أرتقُ عينين وأرْفو خاصِره
ربّما يُسعفني الظنّ ويهديني ضياءُ الذّاكرهْ،
غير أنّي عبثاً أستقرىء الخيطَ النّحيلْ
عبثاً أجمع رأساً وذراعين وساقَيْن لِكي أكتشفَ الشّخص القَتيلْ.

.../ وقفتْ بُومة عرّافٍ على مئذنةٍ
نَسجت مِن صوتها قوسَ قُزَحْ
وبكت مخنوقةً حتى الفَرحْ.

- ٣ -

حاضِناً سنبلة الوقت ورأسي برجُ نارٍ:
.../ كشف البهلول عن أسرارهِ...
أنّ هذا الزّمن الثّائر دُكّانُ حِليٍّ،

أنّه مُسْتَنقعٌ مِن أنبياء.

.../ كشف البهلولُ عن أسرارهِ،ـ
سيكونُ الصّدق موتاً
ويكون الموت خبزَ الشعراء
والذي سُمّيَ أوصار الوطَنْ
ليس إلاّ زمناً يطفو على وجه الزّمَنْ.
.../ كشَفَ البهلول عن أسرارهِ،ـ
أين مفتاحكِ يا أبَّهة الطّوفان ؟ لُطفاً، أغْرقيني
وخذي آخرَ شطآني، خُذيني
سحَرَتْني لُجّةٌ لاهبةٌ
سحَرَتْني قَشّةٌ تَحترقُ
سحَرَتْني طرُقٌ تجفل منها الطرُقُ.

- ٤ -

حاضِناً سنبلة الوقت ورأسي بُرْجُ نارٍ:
نسيت نفسيَ أشياءَ هواها
نسيت ميراثها المكنونَ في بيت الصُّوَرْ
لم تعد تذكر ما تلفظه الأمطار ما يكتبه حبرُ الشّجَرْ؛
لم تعد ترسمُ إلاّ
نَوْرساً يقذفه الموج إلى فَيْء سفينَةْ
لم تعد تسمع إلاّ
معدناً يصرخُ/ها صَدْرُ المدينهْ
قمَرٌ يَنْشَقّ مَرْبوطاً إلى سُرّةِ غولٍ من شَرَرْ
لم تعد تَعرفُ أنّ الله والشّاعر طِفْلان ينامان على خَدِّ الحجَرْ.

نسيتَ نفسيَ أشياءَ هواها
ولذا يُرعبني الظلّ/الغَدُ المُرتسِمُ
ولذا يملؤني الرّيبُ ويستعصي عليَّ الحلمُ
موثقاً أركضُ من نارٍ لنارِ

غُصْتُ تحت العرَق الدّافق من جسمي، وقاسمْتُ الجدارْ
أرَقَ اللّيل/ (خُطَى اللّيل وحوشٌ...)
وَمراراً قلتُ لِلطّفل الذي كنتُ: أناديكَ، أجبْني
كيف لي أن أجدَ الرّغبة، أن أسترجعَ النَّكْهَةَ في خمر الوجودْ؟
كيف لي أن أحضنَ الأرضَ وأن أكسر أطواق الحدودْ؟
ومراراً قلت لِلشّعر الذي يرسب في ذاكرتي:
أيّ منشارٍ على عُنُقيَ يُمْلي آيةَ الصّمْت؟ لِمَن أرْوي رَمادي؟
وأنا أجهل أن أنتزعَ النّبضَ وأرميه على طاولةٍ
وأنا أرفضُ أن أجعل من حزنيَ طبلاً لِلسّماءْ
فَلأقُلْ: كانت حياتي
بيتَ أشباحٍ وطاحونَ هَواءْ

- ٥ -

حاضِناً سنبلةَ الوقتِ ورأسي بُرْجُ نارٍ:
شَجرُ الحبّ بقصّابينَ آخَى شجَرَ الموتِ ببيروتٍ، وهذي
غابَةُ الآس تؤاسي غابةَ النَّفْي، ـ كما تدخلُ قَصّابينُ في خارطةِ العُشْبِ،
وتستقطرُ أحشاءَ السّهولْ
دخلت بيروتُ في خارطة الموتِ/قبورٌ
كالبساتين، وأشْلاءٌ حُقولْ.

ما الذي يسكب قَصّابينَ في صيدونَ، في صورٍ، وبيروتُ التي تَنْسكبُ؟
ما الذي، في بُعدهِ، يَقْتربُ؟

ما الذي يمزج في خارطتي هذي الدّماءْ؟

[.../ يبسَ الصّيفُ ولم يأتِ الخريفْ
والرّبيعُ اسْودَّ في ذاكرة الأرض / الشّتاءْ
مثلما يرسمه الموتُ: احتضارٌ أو نزيفْ
زمَنٌ يخرج مِن قارورة الحِبْر ومِن كفّ القضاء
زمَنُ التّيهِ الذي يَرْتجلُ الوَقْتَ ويَجْترّ الهواءْ،

كيف، مِن أين لكم أن تعرفوهْ؟
قاتِلٌ ليس له وَجْهٌ / لهُ كلّ الوجوهْ...]

- ٦ -

حاضِناً سنبلة الوَقْتِ، ورأسي برج نار:
مُنْهكٌ، ألتفتُ الآنَ، وأستَشْرِفُ - ما تِلْكَ الخِرَقْ؟
أتواريخٌ؟ أبلدانٌ؟ أراياتٌ على جُرْفِ الغسقْ؟
هوذا أقرأ في اللّحظة أجيالاً وفي الجُثّةِ آلافَ الجُثَثْ
هوذا يغمرني لُجّ العَبَثْ،-

جَسدي يُفلِت مِن سيطرتي/
لم يعد وَجْهيَ في مِرآتهِ، ودمي ينفرُ مِن شَرْيانهِ...
ألأنّي لا أرى الضّوءَ الذي ينقلُ أحلامي إليهْ؟
ألأنّي طَرَفٌ أقصى مِن الكون الذي باركه غيري وجَدّفْتُ عليهْ؟

ما الذي يَجْتثُّ أعماقي ويَمضي
بين أدغالٍ من الرّغبةِ، بلدانٍ - محيطاتِ دموعٍ، وسلالاتِ رموزٍ
بين أعراقٍ وأجناسٍ - عصورٍ وشعوبٍ؟
ما الذي يفصلُ عن نفسيَ نفسي؟
ما الذي يَنقضني؟

أأنا مُفترَقٌ ـ وطريقي لم تعد، في لحظة الكشفِ، طريقي؟
أأنا أكثر من شخصٍ، وكلٌّ يسأل الآخرَ: مَنْ أنتَ؟ ومن أين؟ أأعضائيَ غاباتُ قتالٍ؟
أأنا أكثر من شخصٍ، وتاريخي مَهْوايَ، وميعادي حريقي؟
ما الذي يَصعدُ في قَهْقهةٍ تصعدُ مِن أعضائيَ المختنقهْ؟
وَلِمَنْ أسأل ما كنتُ وما صرتُ؟
دَمٌ ريحٌ، وجسْمٌ وَرَقهْ
أجنونٌ؟ مَن أنا في هذه الظُّلمةِ؟ عَلِّمني وأَرْشِدْنيَ يا هذا الجنونْ
مَنْ أنا يا أَصْدقائي، أيّها الرّاؤونَ والمُسْتَضعَفُونْ
ليتني أقدرُ أن أخرجَ مِن جلديَ، لا أعرفُ مَنْ كنتُ ولا مَنْ سأكونْ.

إنني أَبْحثُ عن إسْمٍ، وعن شيءٍ أسَمِّيهِ، ولا شَيْءَ يُسَمّى
زمنٌ أعمى وتاريخٌ مُعمّىً
زمَنٌ طميٌ وتاريخٌ حطامْ
والذي يملكُ مَمْلوكٌ.. فسبحانَكَ يا هذا الظّلامْ.

ـ ٧ ـ

حاضِناً سنبلةَ الوقت ورأسي برجُ نارٍ:
جَدّيَ السّاميّ مأخوذٌ بما يَنْسِلُه الدّهرُ العَمَاءْ
بِبَغَاءٌ؟أم نبيٌّ مُفْرَغٌ في مومياءْ؟
أيّها الجدّ الذي أعتزلُ الآنَ طريقَهْ
حسناً، أنتَ الذي يسكنُ في جرثومةِ الماءِ وأطْباقِ السَّماءْ
ومِن الحكمة أن تَمشي، كما تمشي، شموخاً لِلوراءْ
ولأنتَ السرّ والمملكةُ المكتنزهْ
بالنبوّاتِ ـ أنا العاجزُ عن فهمكَ، والسّادرُ في الغيّ، وأنتَ المعجزَهْ.
أيّها الجدّ الذي أرفُضهُ الآنَ وأحببتُ الخليقَهْ

باسْمِهِ الخالق - لن تعرفني بعدُ، ولن ينسبَني شيءٌ إليكْ
غير ذاكَ الطّلل الرّاسب في نَفْسيَ - يَبْكيني، ويُبْكيني عليكْ.

- ٨ -

حاضِناً سنبلةَ الوقتِ ورأسي برجُ نارٍ:
آخر العَهْد الذي أمطرَ سِجّيلاً يلاقي أوّلَ العهد الذي يُمطر نَفْطاً،
وإلَهُ النّخْل يَجْثو لإلَهٍ من حديدٍ؛
وأنا بين الإلَهيْن الدّم المسْفوحُ، والقافلةُ المنكفِئَهْ
أتَقرّى ناريَ المنطفئَهْ
وأرى كيف أداري
موتيَ الجامحَ في صحرائِهِ،
وأقولُ الكونُ ما يَنْسُجهُ حُلميَ.../ تَنْحلّ الخيوطْ
وأرى نفسيَ في مَهْوى وأسْترسِلُ في ليل الهبُوطْ
وأرى الأشياءَ دولابَ دخانٍ، وأرى العالَمَ صَيْداً:
مُدّتِ المائِدةُ/ الأجسادُ بَقْلٌ
والمواعينُ رؤوسٌ.
يجلس الله إلى مائدة الصّيْدِ/ غزالٌ
كان خَبّازاً، وضَبٌّ
كان جنديّاً، - إلَهٌ
يأكل الصّيْدَ، أم الصّيْدُ الإلَهْ؟
طُرُقٌ تكذبُ، شطآنٌ تخونُ
كيف لا يَصْعقكَ الآنَ الجُنونُ؟
هكذا أنْتبذ الآكِلَ والأكْلَ وأرتاحُ إلى كلّ مَتاهْ
وعزائي أنني أوغلُ في حلميَ/ أشتَطُّ، أموجْ
وأغنّي شَهْوةَ الرّفض، وأهْذي،-

فَلَكُ الزُّهرةِ خَلخالٌ لِأيّامي والجَدْيُ سِوارٌ
وأقول الزَّهْرُ في تيجانهِ
شُرُفاتٌ.../
وعزائي أنّني أخرجُ/أَسْتَنْفِرُ أفعالَ الخروجْ.

أسْرجوا هذي الريّاحَ الجامحه
إنه التّاريخ مَذبوحٌ وليس الذّبح إلاّ الفاتِحه
واتركوا الذّابحَ والمذبوحَ والذّبح شُهوداً
واغمروني ببقاياه ارْسُموني
طَلَلاً بين الطّلولْ/

هكذا أغترف الحكمةَ من معدنِها
صارخاً: أهْلاً بأنقاضيَ، أهلاً بالأفولْ.
وغداً يطفئني الموت ولا أنطفىءُ
وغداً أخرجُ من ضوءٍ إلى ضوءٍ سِواهْ
وصَحيحٌ أنّني أوْهَنُ مِن خيطٍ ولكنّيَ أسْمى مِن إلَهْ
هكذا أبتدىءُ
حاضِناً أرضي وأسرارَ هوَاها /
جسَدُ البحر لها حبٌّ له الشّمس يَدانْ
جسَدٌ مستودع الرَّعْدِ ومَرْساة الحنَانْ
جسَدٌ وَعْدٌ أنا الغائب فيهِ
وأنا الطّالعُ من هذا الرِّهانْ
جسَدٌ / غطّوا بضوء المطر العاشق وَجْه الأقحوانْ؛

وَلْيكُنْ... أحْتضن العَصْرَ الذي يأتي، وأمْشي تائِهاً مِشْيَةَ رُبّانٍ، وأخْتطُّ بلادي، –
إصْعَدوا فيها إلى أعلى ذُراها

اهْبُطوا فيها إلى أغوارها
لن تَروا خوفاً ولا قيداً ـ كأنّ الطّيرَ غُصْنٌ
وكأنّ الأرضَ طفلٌ، والأساطيرَ نِساءٌ
حُلُمٌ؟
أعْطي لِمن يأتونَ، مِن بَعْديَ، أن يَفْتتحوا هذا الفضاءْ.

ليس جلْدي كوخَ أفكارٍ، ولا
شَغَفي حَطّابَ ذكرى، ـ نَسبي رفْضٌ وأعراسي لقاحٌ
بين قطبيْن، وهذا العَصرُ عَصْري
الإلَهُ الميْتُ، والآلة عمياءُ، وعَصْري
أنني أسكن حَوْضَ الرّغبات
أنّ أشلائيَ أزهاري، وأني
ألِفُ الماءِ، ويَاءُ النّار ـ مجنونُ الحيَاةْ.

ـ ٩ ـ

كاشفاً للوقت أسرارَ هَواهُ:
هكذا يَعْترفُ
إنّه الضليلُ، والخارجُ، والمختلفُ.

ادونيس
(بيروت ٤ حزيران ـ ٢٥ تشرين الأول ١٩٨٢)

الياس خوري

القبر

١ - هذا الصباح

الصباح: رائحة الصباح. الأجراس: أصوات الأجراس. الضوء: ألوان الضوء. العيون: أوجاع العيون. العدس، الماء، الأيدي. الوجوه: الوجوه المستطيلة. الوجوه: الوجوه التي تذهب بعيداً. الوجوه البعيدة.

أنا المستلقي، أنا أنهض، أحمل رأسي بين يديّ، أفتح عينَيّ، أرى، لا أرى. صحوت باكراً هذا الصباح، أنا الذي ينهض، لا ينهض، أنا لا أنهض. أمس قلت وكانت أمي، وكانت تلك المرأة التي اسمها ما اسم تلك المرأة؟ قلت الاسم ولم أقل شيئاً آخر. قلت هذه المرأة، تلك المرأة التي التقيتها، التقطتها كحجر على الرصيف كرصيف على البحر كبحر كالبحر، وكان اللون أزرق والأجراس التي تطن في أذني وصوت الموج ووجه الرجل. ما اسم الرجل الذي أخبرني؟ ماذاأخبرني؟ قال لي ثم وقف على أعلى صخرة ورمى بنفسه، قلت أتبعه وأرمي بنفسي، لم أتسلق الصخرة لكني نظرت الى الأسفل ما وجدته في الأسفل ورميت بنفسي. علا رأسي فوق الموج الأبيض حاولت أن أنظر فسمعت طلقات وكان مركب بعيد ورجال وجوههم تتلون بالأمواج وديناميت، جسدي يرتجف أرقص والماء، يرقص، ثم امتلأ البحر بالأسماك، كانت الأسماك حولي وأنا أحاول أن أرى، وكان السمك الميت والرائحة، ملح البحر والسمك ووجه صديقي، وجه ذلك الرجل الذي يصرخ ولم أكن أسمع صراخه، كان يقول ولم أكن أقول شيئاً. كنت أعلو لكنه لا يرى، كنت أقول الأسماك وهو يركض، كان يركض كأنه يركض. ثم وقف على الصخور ورأيت قدمين

عاريتين وحاولت أن أقترب، لكن الرائحة كانت قوية. ثم خرجت من الماء سألني، ماذا سألني؟ سألني وكنت أرتجف من الخوف وكان يلهث ككلب خائف وكنت ألهث ككلب خائف، ولم أرَ الكلب. الكلب الذي هجم وعضني لم أره قبل أن يهجم. الكلب الذي يهجم كان أسود لا كان أبيض ومبقعاً بالاسود، لا كان رمادياً. كلب رمادي وأنا لم أره. أنا أقف وهو يقف، أنا لم ألاحظ أنه كان يقف أو يركض، أنا لم ألاحظ شيئاً ثم عضني. لم أشعر بالألم شعرت بوجهه، رأيت وجهاً ودماً على الاسنان وصاح الناس: عضّه الكلب وبدأوا يركضون باتجاهي، وبدأ الكلب يركض والناس يركضون. حجارة وصراخ وغبار. وأنا أستند الى الحائط، لم يكن هناك ألم، لكني لم أركض خلف الكلب كما فعل الجميع، ربما خفت، أنا أخاف من الكلاب، وهي التي لم أعد أذكر اسمها تخاف من الكلب. نحن نمشي، كنا نمشي، وكانت طرقات الجبل ضيقة، وصديقي الى جانبي. صديقي يضحك وينكّت وينظر الى تلك الفتاة، وأنا الى جانبه أبتسم وأنظر اليها وهي لا تنظر. قلت انها تحبه، يبدو انها تحبه، وأنا لم أكن أحبها، لكن ضحكتها، كيف كانت ضحكتها؟ كانت جميلة وتلبس تنورة ميني جوب قصيرة وتضحك بصوت مرتفع وتؤشر بيديها الطويلتين عندما مرَّ كلب من بيننا. كان كلباً صغيراً وكنت على وشك إعلان خوفي، كنت على وشك الهرب عندما سقطت هي على الأرض وبدأ صوت صدرها يرتفع. جلست على الأرض، وضعت يديها على ركبتيها وبدأت تلهث، وصديقي يطارد الكلب والكلب يهرب وأنا الى جانبه ولم أطارد الكلب. انحنيت فوقها، لا أعلم ماذا حلّ بها، انحنيت، مددت يدي الى الأمام وبدأ رأسي يسقط. ثم فكرت أن أجلس الى جانبها وأسألها، ركعت على ركبة واحدة، وضعت يداً خلف ظهرها وتركت الأخرى للسؤال، ثم رأيت يديها تلتفـان حول رقبتي كأنها تريد أن تقبلني، انحنيت أكثر حتى لامس وجهي شعرها القصير الاسود حين سمعت صوت صديقي فوقنا، تركتها والتفت اليه، كان أشعث الشعر ويشبه الكلب الخائف. الكلب هرب قال صديقي ثم استدار وهو يمد لها يده.

كنت أريد أن أقول لها حين رأيتها تنهض، تمسك بيده وتنهض ثم تمشي ونحن نمشي الى جنبها، أنا عن يمينها وصديقي عن يسارها، وكانت تتمايل كأنها ستسقط على الأرض، وكان صديقي خائفاً عليها، سألها اذا كانت تخاف من الكلاب، قالت انها رأت كلباً يعض طفلاً. قلت أنا عضني الكلب، لكنها لا تنظر اليّ كأنها لا تسمع. قال صديقي إن الكلاب لا تخيف هي تخاف. أنا عضني الكلب قلت له، لكني لا أعرف كيف لم أره وهو

يعضني. نظر الى الفتاة، وضع يده خلف خصرها. الكلب الذي عضني يشبه صديقي، كنت أريد أن أقول، لكني لم أقل شيئاً.

وهذا الوجه، وجه تلك المرأة، لا ليست تلك التي سقطت على الأرض، ولكن أين وجهها؟ لماذا عيوني، العدس فوق عيوني، كأن حبات العدس تغلق أهدابي، كأنها مسامير، أحاول أن أفتح عيوني، والمسامير، من أين تأتي المسامير؟ وقطرات الماء، هل يمكن أن يكون صديقي قد أغلق عيوني بالماء؟ ثم الماء لا يؤلم. أمي قالت إن الماء لا يؤلم، وكنت أقف أمامها عارياً وهي تدلق الماء على رأسي وأنا أحاول الهرب والبخار يملأ عيوني ولا أرى، وصوت أبي من خلف الباب وهو يتوعد، وأنا كأنني أريد أن أهرب، الى أين أهرب؟ الماء لا يؤلم عيوني، أحاول أن أفتحها والألم يصعد من عيوني الى سقف الغرفة، لكني لا أرى سقف الغرفة.

صحوت باكراً هذا الصباح وكان فمي رطباً. ابتلعت ريقي ورفعت رأسي، رأسي لا يرتفع. خرجت رائحة الصباح، كان الصباح أبيض ولزجاً وكان الضوء الذي يتسرب في أهدابي مائلاً الى السواد، ورائحة الصباح لا تشبه شيئاً، تشبه رائحة بركة محاطة بالأشواك. ما هذا الصباح؟ سألت أمي، لم أسمع أي جواب، يجب أن أذهب الى العمل، يجب أن أشرب القهوة، يجب أن أحلق ذقني، ذقني طالت قليلاً وتلك الفتاة تقول ان ذقني تترك آثاراً حمراء على خديها. يجب: نبدأ الصباح بفتح عيوننا، عندما ننهض من الفراش لا قبل أن ننهض نفتح عيوننا ثم نفتح النافذة وننهض. ننهض ونفتح النافذة ونشم رائحة الصباح، ويأتي الصباح كأنه أكوام من التراب والامطار. قبل أن أذهب الى النافذة يجب أن أذهب الى عيوني، وجاءت الأجراس. قبل أن أفتح عيوني جاءت الأجراس. طنين الاجراس يملأ الغرفة، يملأ البيت، لماذا يقرعون الاجراس؟ هل مات أحد؟ أعرف أن لا أحد سيموت، هكذا قالت أمي، قالت هذه السنة لا موت هلكنا من الموت اذاً لماذا؟ الموت يستطيع أن ينتظرسنة، سنة واحدة على الاقل قالت أمي، الأجراس تقترب، والأصوات تملأ الغرفة. قلت افتح عيوني أنهض افتح النافذة ثم أذهب الى الكنيسة وأقرع. الحبل يتدلى من السماء وأنا أتسلقه، أنا من يربّع الجرس، أمسك الحبل الطويل وأقرع ثم أطير. الحبل يحملني الى الأعلى وأنا في الأعلى والاصوات وباعة الكعك والتمريّة وعيد السيدة وأصوات المرتلين والشماس حنا وهو يركض، يلتفت يميناً وشمالاً برقبته الغليظة وأصابع يديه التي تشبه ازميل النجار، يقفز الى الحبل خلفي، أنا معلق في الهواء وهو

يمسك بالحبل، أهبط وهو يعلو في الهواء، أخاف أريد أن أعود الى البيت، والشماس يتدلى بالحبل ويرقص والشباب يتفرجون. لكنني لم أفتح النافذة ولم أشم رائحة الصباح.

صحوت باكراً هذا الصباح، لم أفتح عيوني ورأيت الكلب، لم يكن كلباً، رأيت تلك الفتاة التي نسيت اسمها، لم أسألها عن إسمها استحيت، كان سطح وليل ونجوم تملأ السماء. قالت إن النجوم جميلة وأنا لم أقل شيئاً. قلت، ماذا قلت؟ قلت لها وكانت رائحة البخور تملأ المكان، وتمتمات وخشب عتيق وزيتون، أشجار الزيتون تتمايل وسط الظلام، الاشجار لا تتمايل ظلالها تتمايل. نمشي ومشينا، كنت أشعر بخوف في أسناني، لم ترتجف أسناني لكنها كانت خائفة. دخلنا الكنيسة العتيقة، شمعة واحدة مشتعلة ولا أحد سوى وجوه القديسين بعيونهم الفارغة التي تنظر ولا ترى، ترى ولا تنظر، لا أعرف. كنت أريد أن أسألها اذا كانت تقبل دعوتي الى السينما، وأفكر: في السينما يطفئون الضوء، ثم تمتد يدي الى يدها ثم الى ركبتها، وستنظر اليّ وتطلب مني أن أتوقف، أرى عيونها الواسعة وهي تشرقط في الظلام، لكني لا أرفع يدي، وهي تبقى الى جانبي، أقبّل راحة يدها ولا أنظر الى الفيلم، أغمض وأغرق في ظلام يدها. لكننا الآن. الآن ندخل وهناك شمعة صغيرة بيضاء والظلال تتراقص وفستانها الابيض المليء بحبات الكرز الخمرية يتمايل بجسدها وهي الى جانبي. أمسكت يدها دون أن أقول شيئاً وهي لم تتكلم. هي أيضاً كانت تشدني. وقفنا خلف عمود سميك وكان صوت لهاثنا، اقتربت منها أمسكت بالعمود وسقطنا على الارض برفق. الشمعة قالت. ذهبت، الشمعة وسط وعاء مليء بالرمل وتحترق ببطء أمام الصورة. أخذت الشمعة في يدي واقتربت منها. اطفيء الشمعة، قالت. اقتربت بالشمعة، كانت تجلس وتضم ركبتيها الى صدرها ورأيت وجهها، كان وجهها كأنه يشتعل بالضوء. اقتربت الشمعة من شعرها الكستنائي الطويل، تقلص وجهها دوّرت شفتيها، ابعدت الشمعة وأنزلتها الى الارض، انحنت فوق الشمعة، الضوء يختفي. كنت راكعاً الى جانبها وهي راكعة، أعتقد انها كانت راكعة، وكانت رائحة الخشب الممتزج بالبخور، وأصوات بعيدة وأنا خائف. كنت خائفاً، كنت بردانا. فكرت انني بحاجة الى حرام صوفي، فكرت انها ايضاً تشعر بالبرد، اقتربت وكانت تقول لا، لماذا تقول المرأة لا؟ ولماذا اقترب حين تقول لا؟ كانت تقول لا واشياء أخرى لم أسمعها جيداً، وكان الهواء ثقيلاً فوقنا. ثقيل وبارد ولا يتحرك. ثوبها تحت يدي، يدي على وجهها، وجهها في صدري، ثم انتفضت الى الوراء، كنت أريد أن أنتفض لكنها سبقتني، وسمعنا

أصواتاً. حاولت أن أنهض، لكنها شدتني من يدي الى الاسفل، ثم قالت لا أحد، الخشب العتيق يتشقق، قلت لها.

نهضت، نفضت الغبار عن فستانها. كنت أريد أن أبدأ من جديد، لكنها نهضت. أخذت الشمعة وذهبت الى الايقونة، وهي بقيت واقفة الى جانب العمود تنتظرني. وصلت الى الايقونة ورسمت اشارة الصليب، أشعلت الشمعة فرأيت وجهي في عيون الايقونة. خرجت وانتظرتها على باب الكنيسة. قالت انها ستتبعني، وانتظرت. لكنها لم تخرج. أين هي؟ قلت ادخل لارى، لكني انتظرت. أنا أقف أمام الباب وألمح الظلال. كانت ظلالهم طويلة، يمشون أو يجلسون على الارض. وأنا أنتظرها وهي لا تخرج. ربما تصلّي. دخلت لم أجد أحداً. الشمعة في مكانها والكاهن يقف أمام باب الهيكل، حياني برأسه وأكمل تمتماته.

خرجت من الكنيسة ومشيت باتجاه الساحة حيث الظلال. رأيت رجلا سألني، ماذا سألني؟ لا أنا الذي سأل وسألته عنها. وقفت وحيداً حين سمعت ضحكتها وكانت تجلس هناك على زاوية السطح وحولها شباب وفتيات والكاهن يتكىء على عمود ويستمع اليهم. جلست معهم وقلت لها أنني نهضت باكراً وانني أشعر بالنعاس، لكنها تابعت كلامها كأنها لم تسمعني، سألتها اذا كانت تسمع وسمعت أصوات تراتيل بعيدة قادمة من الكنيسة، ورأيت كلباً، كان الكلب أسود. الكلب يقترب، هي تضع يدها على رأسه، الكلب ينحني أمامها مستسلماً وراغباً في المزيد. قلت لهم انني أخاف من الكلب، قلت لهم أن الكلب عضَّ تلك الفتاة التي سقطت على الارض وان صديقي طارده. أخبرتهم وكانوا كأنهم لا يسمعون لماذا لا تستمعون الى قصة الكلب؟

أذكر أنني حين ركعت قبلت السرة، وأذكر انها قالت لي أنها لم تعد تستطيع، ولم أفهم، كنت منحنياً، كانت عيوني نصف مفتوحة وهي تقول ولم أفهم ماذا يعني أنها لم تعد تستطيع. وها أنا أقف خارج الباب وأنتظرها وهي لا تأتي، لماذا تقف هكذا طويلا أمام الشمعة، أعود فأراها تمسك بالشمعة البيضاء وتغرسها في الرمل وتتمتم. انتظر وهي لا تخرج. ثم أذهب وأقول لهم انني أريد أن أنام.

وأنا نائم، أنا في سريري والغطاء فوق رأسي، أتقلب فأسمع صوت أمي، أنا لا أريد أمي، أريد تلك المرأة التي نسيت اسمها. كيف أنسى اسمها؟ وهي، هل نسيت اسمي؟ لا

أذكر أنني قلت لها ما هو اسمي ،لكنها عرفتني وكانت تناديني باسمي ، ولكني الآن ، الآن فقط لا أذكر فلأفتح عيوني ، عندما أفتح عيوني سأذكر اسمها ، لا بد أن أقول لها .

ولكن لماذا هذه الاصوات ؟ أنا قلت لأمي أنني لا أريد أصواتاً في الصباح ، لا لم أقل لها هذا . خفت أن تزعل . فلتزعل . وماذا يعني اذا زعلت ؟ لكني لم أقل لها شيئاً فقط أن عيوني تؤلمني ، منذ عشرين سنة وعيوني تؤلمني ، وأنا أقول لها أن عيوني تؤلمني . أنا متأكد أنها لم تعد تسمع ما أقوله لها . عندما أبدأ بعيوني أرى وجهها وهو يستدير كأنها لا تريد أن تسمع ، والآن أريد أن أقول لها الشيء نفسه وهي لا تسمعني ، كيف تسمعني وسط هذا الضجيج . من أين يجلبون كل هذا الضجيج في الصباح ، لماذا يصرخون ويتهامسون ويدخلون ويخرجون ، وأنا معهم ، أقول لهم لكني لا أقول .

وافقت هي ، جاءت في الصباح وكنت في البيت وحيداً ، وعندما عرفت انني وحدي بدأ صوتها يرتجف ، هذا يعني انها موافقة ، وأنا كنت موافقاً ، لكن الحقيقة ، أين هي الحقيقة . جلست بهدوء في الصالون وضعت قدماً فوق قدم ، وأنزلت التنورة حتى لا أرى ثنية الركبة . كنت أفضل أن أحلق ذقني قبل أن تأتي ، لكنها أتت ، لم أعرف ماذا أقول لها ، تكلمنا عن الصحة والطقس وسألتها اذا كانت تشرب قهوة .

ـ أنا أعدها ، قالت .

ـ لا أنا .

ذهبت ، أعددت القهوة وعدت بها الى الصالون ، وكانت ما تزال جالسة ، جلست الى جانبها ، فبدا جسدها وكأنه يرتعش . وأنا أريد ، كنت أريد ، لكني لا أعرف . الحقيقة أنني لم أكن أريد شيئاً وهي كذلك ، والا لنمنا على الكنباية في الصالون ، لكنها بقيت جالسة وبقيت جالساً . ثم ذهبت . وبعد أن ذهبت قلت عيب ، كانت ترتجف ، هذا يعني انها تريد ، وأنا أريد ، لماذا تركتها تذهب . أعتقد أنني خفت فذقني كانت طويلة قليلا ، ورائحة القهوة أدخلت النعاس في عيوني ، وعيوني تؤلمني .

لماذا لا يضيئون الضوء ؟

أضيئوا الضوء على الاقل . أردت أن أصرخ بهم ، لماذا لا يسمعون . أردت أن أنهض من الفراش ، لكني لا أفتح عيوني . وهذا العدس ، أشم رائحة العدس المسلوق ، وهم يخلطونه بالبصل ، ورائحة النار . البصل يحترق ، أوقفوا النار وتعالوا لنأكل . العدس جاهز

ولكنهم لا يريدون. أنا جائع، قلت انني جائع وأغمضت عيوني، شديت، رموشي تكاد تنزلق الى داخل المحجرين، أرى الدوائر، دوائر سوداء تنحل في اللون الابيض. وسط الدائرة أبيض لكنها سوداء، ثم انكسرت الدائرة الى نصفين، ورأيت الباب، هذا هو الباب فلأخرج. خرجت، كان الباب مفتوحاً، وبدلاً من أن أجد نفسي في الطريق أو في الحمام، وجدت أمامي باباً جديداً. وجدت الابواب، كل الابواب مفتوحة وأنا أركض، لا أحد يستطيع اللحاق بي حين أركض، ولم يلحق بي أحد. هم يعلمون أنني أسرع من الجميع لذلك لا يجرؤون، لذلك أركض وحدي والابواب مفتوحة، جميع الابواب مفتوحة.

هذه المرة، هذه هي المرة الاولى والاخيرة التي أريد أن أقول لكم أن تركضوا ورائي، هذه هي المرة الوحيدة التي أرى فيها الابواب مفتوحة وأقول لكم اركضوا فتتركوني وحيداً ولا تركضون معي. حتى تلك المرأة، ما اسم تلك المرأة؟ تلك التي قالت انها ستأتي معي الى آخر الدنيا، والآن أول الدنيا، أنا لم أصدقها حين قالت، فهي تخاف، لا يوجد امرأة لا تخاف من آخر الدنيا، والرجال أيضاً يخافون، وأنا أخاف. أنا خائف وهذه أول الدنيا.

في البداية، أو حين يبدأون أو حين نبدأ أو.. في البداية تنفتح الابواب ويتركونك تدخل، وأنت تدخل، تكون في البداية والزمن معك، لا تتردد لان الزمن معك، ثم يغلقون الابواب خلفك، وأنا أعرف، انهم سيغلقونها لكني أدخل، حتى لو عرفت فان هذا لن يغير شيئاً، أدخل.

لا أعرف عن ماذا أحكي، لا أحد يستمع اليَّ، لا أحد اذن لا أحكي. لكني أرى الابواب المفتوحة. الحقيني، صرخت لك أن تلحقيني، وأنتِ تقفين. أنا لا أقصد هذه أقصد امرأة أخرى. ولكن أقبل وهي لا تقبل. أنا مستعد أن أوافق على كل شيء. ولكن المرأة الاخرى تشبه المرأة التي حدثتكم عنها، انها تشبهها. أختي تشبه أمي وأمي تشبه أمها وأمها تشبه أمها. وأنا أشبه الجميع وأركض.

والاجراس؟ من أين الاجراس؟ لماذا تقرعون؟ وهذا الوجه، لماذا ينحني هذا الرجل فوقي، رائحة فمه ما هذه الرائحة التي تخرج من أسنانه؟ يريد أن يقبلني، أنا لا أحب أن يقبلني هذا الرجل، أخاف أن يعضني، أخاف من الكلب. الكلب عضني في فخذي، ووضعوا الابر في بطني وانتهينا.

٢ ـ مشاهدات

الطلال

المكان: شاطىء البحر.
الزمان: بيروت.
الابطال: لا يوجد.

ولكن، هناك رجل واحد يدعى عادل. رجل في الثلاثين، بعض الشيب الذي يتسلل الى الرأس، عيناه زائغتان كأنهما لا تريان حين تنظران، أو كأنهما لا تنظران. عادل سوف يذهب الى المقهى الذي على شاطيء البحر كي يرى الذي سيحدث. الحقيقة، أنا لم أرسله الى هناك. تلفن في الصباح وقال أنه ذاهب الى المقهى لانه على موعد مع سحر. قلت له أنني قد أتبعه الى هناك، وتبعته. هو الآن يعتقد أنني أرسلته الى هناك ولم أتبعه، لكني تبعته ولم يرني، عندما وصلت كان المقهى قد انتهى، وعادل يجلس في غرفته الصغيرة وحيداً، ينظر الى الحيطان فلا يرى شيئاً.

سحر قالت له أنها لا ترى في عينيه غير الفشل الكامل، وانها تحبه من أجل عينيه لانهما نصف مغمضتين. عادل لم يصدقها، قال لها انها لا تحبه وذهب الى المقهى دون أن ينتظرها. وصل. كانت الشمس تلتمع على صفحة البحر ورائحة الملح الممزوج بالاعشاب ورجال يجلسون حول طاولات خشبية، وهو يمشي بين الكراسي والطاولات. توقف أمام طاولة، سلم على الرجل الجالس، وجلس الى جانبه. يذكر أنه يعرفه لكنه لا يذكر الاسم. رحَّب الرجل بعادل ودعاه الى شرب فنجان قهوة. جلسا يحتسيان القهوة المرة بصمت. الرجل ينفث دخان سيجارته في مواجهة البحر ولا يتكلم. وعادل لا يتكلم. والاصوات تضيع في صوت البحر، كأن الناس الذين يجلسون في ذلك المقهى، لا يتكلمون. عادل ينظر الى البحر وسحر لا تريد أن تأتي، وهو يجلس، يحاول أن يتكلم كي ينسى انها قالت له عن سأمها من الفشل.

ـ أنا مسافرة، أنت لا تقدر أن تسافر، أنت مربوط الى الموت، أنا أريد أن أذهب، أنا لا علاقة لي.

وهو يحول أن يقول لها انها تكذب، وانه يخصها كما يخصه.
ـ ماذا يعني لا علاقة لك؟

ـ أنا، أنا لا علاقة لي بك أو بعيونك. عيونك تزوغ، عيونك تضيع، وأنا لا أريد، لا أستطيع أن أتحمل.

وهو أيضاً لا يقدر أن يتحمل، لكن ماذا يقول لها، لن يتزوجها، ليس لانه لا يحبها لكنه لن يتزوجها. الزواج مستحيل، وهي أيضا، هي تقول انها لا تريد الزواج.

ـ أنا لا أحب أن أتزوج، وعلى كل حال فأنا لا أحبك

وأنا لا أحبها، أنا لا أحب أحداً. يسأل عادل الرجل الذي يجلس أمامه عن النساء،. ينظر الى البحر ويشير بيده، يرفع اصبعه ويشير، وأصوات الديناميت. وزورق مليء برجال عراة، الزورق يهتز والموج يعلو، الرجل ينظر وعادل الى جانبه ينظر. وضع عادل علبة المارلبورو الحمراء على الطاولة أشعل سيجارة جديدة وسأل الرجل اذا كان ينتظر أحداً.

طبعاً لا، أجاب الرجل. وأفهمه أن لا ينتظر ولا يريد أن ينتظر، وانه بعد هذا العمر الطويل لم يعد يستطيع أن يضيع وقته في الانتظار، لذلك ياتي الى المقهى ويتفرج على البحر.

ـ الحق معك يا عادل.

الرجل يلتفت الى عادل ويسأله نفس السؤال، أراد عادل أن يجاوب كما جاوب الرجل، لكنه لم يجاوب، لم يكن يملك وقت الجواب، رأى الزورق ينقلب ثم رأى رجلا عارياً يسبح باتجاه الصخور، وقف الرجل العاري على صخرة وبدأ يصرخ ويؤشر بيديه، ولم يكن هناك أي صوت. التفت عادل الى الرجل فرآه وكأنه لا يهتم بمشهد انقلاب الزورق، أراد أن يقول له حين رأى شيئاً غريباً على وجه الرجل، ليس وجهه بالضبط، بل خده وفكه، كأن ثمة ارتجافة غريبة تشبه صوتاً لا يستطيع الخروج من الحلق، التفت الى حيث ينظر الرجل وكان الوقت قد فات. لم يرَ شيئاً، سمع طلقة رصاص، ورأى رجلا شاهراً مسدسه يقف قرب طاولته، اعتقد انه هو المقصود، وشعر بالبكاء، أراد أن ينهض، لم ينهض، ثم رأى الرجل الذي يحمل المسدس ينحني على الطاولة كأنه يتفحصها، يضع مسدسه في حزامه الجلدي ويمضي بهدوء. جميع الناس الذين كانوا ينظرون الى البحر أو يلعبون طاولة الزهر توقفوا عن النظر واللعب، وهم الآن يحومون بعيونهم حول الطاولة. عادل ينظر اليهم مستطلعاً، وهم لا ينظرون اليه ولا يردون على الاسئلة المرتسمة في عينيه. نظر عادل الى حيث ينظرون فرأى بقع الدم الحمراء التي تشبه علبة المارلبورو،

ورأى يد الرجل الممدودة على الطاولة ورأسه المنحني فوقها، وبقعة حمراء في الرأس.

التفت الى الناس كي يسأل، لكنهم كانوا يغادرون، يلمون أغراضهم ويغادرون المقهى بهدوء، وظلالهم الطويلة تمتد على الطاولات.

عادل يقف، يفكر أن عليه أن يغادر المكان بسرعة، يشعر بحاجة ماسة الى التدخين، يبحث عن علبته على الطاولة، لا يجدها، ينحني تحت الطاولة ويفتش، لا يجد العلبة. يضع يديه في جيوبه ويفتش. أين العلبة. يجلس على الكرسي ويتفحص الرجل الذي يجلس أمامه، عين نصف مغمضة والعين الثانية تغرق في اليد الممدودة. العلبة تحت كوعه. يفكر عادل في أفضل طريقة يأخذ بها العلبة ويمضي. أنا لا علاقة لي، هم قتلوه هذا المسدس المصوب الى راسي قتله. يجب أن آخذ العلبة وأمضي قبل أن يأتي رجال البوليس ويبدأ التحقيق الذي لا ينتهي. لن يأتي أحد ولن يحقق أحد، سوف يضيعون لنا وقتنا اذا أتوا. أريد أن أعود الى البيت وأتلفن لسحر وأقول لها انه يجب أن أراها، وسترفض في البداية كما ترفض دائماً. هي قررت أن لقاءاتنا لا جدوى منها ولن تقود الى نتيجة. وأنا وافقت. ما معنى النتيجة الى أية نتيجة ستقود لقاءات مليئة بالسأم. تجلس أمامي، هي تنظر الى العابرين وأنا أنظر الى العابرين، نتبادل بعض الكلمات العامة ثم لا أعود أعرف ماذا أقول لها. حتى الجنس لا طعم له. هي قالت ان الجنس لا طعم له وأنا وافقتها. والآن، سأطلب منها أن نلتقي وأكرر موافقاتي التي بلا نهاية، ثم نفترق وتقرر هي أن لا نلتقي من جديد.

انحنى عادل فوق الرجل، مد يده الى العلبة، لا أحد ينظر لم يعد المشهد يهم أحداً، حاول سحبها. الذراع ثقيلة فوق علبة الدخان. يجب أن يرفع الذراع الى الاعلى قليلا ثم يسحب العلبة. رفع الذراع يعني تغيير وضع الجثة عند حدوث الوفاة. الجثة سيتغير وضعها على أية حال. مجرد رصاصة دخلت الجمجمة وأحدثت الوفاة. ثم ماذا. بعد دفن الجثة فكل شيء سيتغير، انهيارات ورماد وأشياء متعددة لا لزوم للتفكير بها حتى لا يبدأ الناس في البكاء. فالبكاء صار مقرفاً، هكذا قالت سحر، وأنا وافقتها، مشهد رجل يبكي أو امرأة تولول لا يثير غير القرف. من أين يجلبون هذه الكمية من الدموع؟ خصوصاً ان عليّ وهذا هو اسم ابن الفقيد، رجل ضخم الجثة عريض المنكبين، يقف بهدوء ووقار ويتقبل التعازي. وحين بدأ الشيخ يتكلم عن الاعراض التي تحدث للجثة بعد دفنها، انهار عن الكرسي وبدأ يبكي كأنه امرأة، والشيخ ينظر الى دموعه ويشعر بأهمية كلامه، ويتابع

مركزا على انفجار البطن الذي يحدث بعد الوفاة بثلاثة أيام، وعلى الدود وتخثر الجسد وتعفن الكفن. والسيد علي يتابع بكاءه، يهز كتفيه وينتظر كلام الشيخ كأنه لا يريده أن يتوقف، وسحر تنظر الى علي بعينين مليئتين بالاشمئزاز. وحين خرجنا، بعد أن قمنا بواجب العزاء قالت لي أن البكاء شيء مقرف ووافقتها وقلت أكثر، قلت ان الحزن أيضاً هو شيء مقرف، وان الرجل أو الانسان أو الحيوان الحقيقي هو الذي لا يحزن ولا يفكر ولا يتذكر. ووافقتني، على الرغم من أنها لا تتوقف عن رواية ذكرياتها عن موت أمها بسرطان الدم وكيف بكت وكيف لاحظت أن أباها كان مهتماً منذ اللحظة الاولى التي عرف فيها بمرض الأم بتدبير عروس يتزوجها، وانه حين تزوج قال لسحر انه يبحث عن السترة.

المهم انها وافقت وان تغيير وضع الجثة لا معنى له طالما ان الجثة نفسها سوف تتغيّر.

مدّ عادل يده وحاول سحب العلبة دون أن يزيح الذراع، فرأى كلباً مرقطاً يحوم حول طاولته، لمحه لمحاً، فشعر بخوف كالقشعريرة، عادل لا يخاف من الكلاب، لكن جلده تنملّ دفعة واحدة، وكانت علبة المارلبورو مطعوجة تحت الذراع. مدّ يده اليسرى الى الذراع رفعه قليلاً الى الأعلى. سحب العلبة بسرعة وترك الذراع تسقط على الطاولة. وضع العلبة في جيبه وهرول خارجاً من المقهى دون أن يلتفت الى الوراء. رأى على مدخل المقهى رجال الاسعاف بثيابهم البيضاء وحمّالتهم البيضاء يركضون باتجاه الطاولة.

أكمل عادل سيره، وصل الى كورنيش المنارة وبدأ يتمشى. قرر أن يتمشى قليْلاً قبل أن يعود الى بيته. أخذ العلبة من جيبه فتحها بصعوبة أشعل سيجارة مطعوجة وبدأ يمشي. توقف عند بائع بيرة اشترى تنكة مثلجة، فتحها، وضعها على فمه وبدأ يمتص القطرات الصفراء التي يمتزج طعمها بطعم التنك.

وقف على الشاطىء ولاحظ ان الكورنيش فارغ على غير عادته، لم يشعر بأي خوف. لماذا أخاف؟ أنا لا أخاف. نظر الى البحر فرأى رجال الزورق المنقلب وقد اعادوه الى وضعه الطبيعي ولاحظ حركات أجسادهم فخمّن انهم يغنّون. رفع يده وأوقف سيارة تاكسي وطلب من السائق أن يوصله الى بيت سحر.

الخنجر

عادل يقرر:

قرر عادل أن السفر هو الحل الوحيد.

ـ لا يوجد حلول أخرى، قال لي، لكن السفر أفضل. البحث عن الثروة.
ـ الى أين أسافر؟ سألني عادل.
من الطبيعي أن أقترح عليه اوروبا وفرنسا بالذات.
ـ اوروبا لا، لم أعد أرى أي شيء يجذبني، هم ينجذبون الينا، أما نحن فانتهت المسألة.
ـ اميركا قلت له.
ـ لا، أميركا بعيدة، أفضل الخليج.

الخليج العربي أو الفارسي أو لا أعرف ماذا سيسمونه بعد عشر سنوات. انظر الى حرف الجيم الى الدائرة التي في آخره .. ج.. يجب أن تبدأ الابجدية بالجيم، بالدائرة التي تشبه امرأة مستلقية على الرمال الحارة، والرجل كالنقطة في وسطها. أو تبدأ الابجدية بالنقطة، لأن العالم بدأ بالرجل ويجب أن ينتهي به، ويكون الرجل كالصفر الضائع وسط الدائرة.

ـ انت تمزح يا استاذ عادل.
ـ أنا لست استاذا ولا امزح، أنا النقطة وأريد أن أذهب الى الثروة.

كان هذا الحوار هو آخر حواراتنا، واعتقد انه ذهب الى هناك. فأنا أعتقد ان النفط أفضل من التمر. صنع العرب من التمر إلهاً وعندما جاعوا أكلوه، أما النفط فأنت لا تستطيع أن تأكل النفط، تعبده وتبيعه وتتدفق الثروة.

اعتقدت انه ذهب الى الثروة. لكنه لم يذهب.

غادرني عادل ومشى في الشارع، توقف أمام بائع عصير الجزر، أشرب كباية جزر قبل أن أذهب وأشتري بنطلوناً. وقف، كان الدكان ضيقاً، رجال يقفون حول الآلة الكهربائية الصغيرة التي يقف خلفها الرجل، يمسك الجزرة بيده ويضعها ببطء ثم يمسك بالثانية، والعصير البرتقالي يتدفق، وهو يسكب في الاكواب والناس يشربون، وعادل ينتظر دوره. ثم لمحها، كانت تنزل من أول الشارع وهي تلبس بنطلونها الأزرق وقميصها الأبيض ومعطفها الأسود وتمشي بهدوء، أشار لها بيده، تقدمت منه. انها ليست سحر، لكنه يعرفها. دعاها الى شرب كباية عصير، شربا بسرعة ومشى الى جانبها. قال لها انه ذاهب الى شارع الحمرا ليشتري بنطلونا، مشت الى جانبه وكانت تضع يدها في جيب معطفها، سألته عن الاحوال وكانت تضحك، اقتربت منه أو اعتقد أنها اقتربت منه،

أمسكها من ذراعها وهما يقطعان الشارع، ثم مد يده الى جيب معطفها، تغلغلت يده بين اصابعها، وأمسك يدا صغيرة ودافئة. وكانت تنظر اليه وتبتسم. مشيا طويلا والمطر ينهمر. دعاها الى شرب فنجان قهوة، قالت أنها تفضل المشي. مشيا يده في يدها وهو يلتفت اليها ويحاول ان يتذكر اسمها، ثم لا يعلم من اين جارته الجرأة وقال لها بحياء وصوت يتلعثم انه يتذكر كل شيء، لكنه لا يذكر اسمها.

- ماذا تذكر، سألته.
- الحقيقة، انا لا أذكر شيئا، لكني اعرفك، اعرف كل شيء.
- يا عادل، تمشي معي وتمسك يدي ولا تذكر اسمي أو أي شيء عني.
- انا اتذكر، لكن الآن، نسيت الاسم فقط.

سحبت يدها،

- هذه يد وليست شجرة.

قال لها، اخبرها قصة العسكري الذي يسقط. استندت الفتاة الى الحائط وسط حبات المطر الخفيفة واستمعت اليه.

- انا مثل العسكري الذي سقط على المنحدر.

كانت مجموعة من العساكر تقطع الجبل. مشوا اياما وليالي لا تنتهي وسط البرد ووسط الشوك ووسط الثلج، لكن الجندي المسكين ولنقل ان اسمه عادل زحطت قدمه. كان عادل تعبانا ورتل العساكر يمشي على حافة منحدر. زحطت رجل عادل العسكري، حاول ان يتمسك بشيء حتى لا يسقط في قعر الوادي ويموت، لكن لا يوجد شيء في المنحدر وعادل يتدحرج بعنف والعساكر فوق ينظرون اليه بعيون مليئة بالتعب والشفقة. ثم وجد نفسه وقد تعلّق ببلاّنة، تمسك جيدا بكومة الشوك وبدأ يصرخ، كان يعتقد انه يصرخ لكن صوته خرج خافتا وبطيئا ولم يسمع العساكر شيئا. انا مثله ومثله كان يجب. هل تعرفين القصة، انتِ لا تعرفين القصة، انت لا تعرفين شيئا، تقول القصة ان الضابط الشجاع، يجب ان يكون الضابط شجاعا في القصة على الاقل، فكر طويلا في الامر، اي فكرْ بسرعة وقرر أنه لا يستطيع انقاذ العسكري المتعلق بالاشواك في وسط المنحدر، فقرر ان الطريقة الوحيدة لانقاذه من هذا العذاب هي ان يطلق عليه النار. اخذ بندقيته، رأى عادل البندقية المصوبة اليه، اصابه رعب شديد ولم يفهم، وسمع دويا ومات. لكن يا ستي هذا الضابط لم يكن شجاعاً فقط، كان شجاعا وعكروتا، فلم يفعل كما يفعل الضباط في

القصص، ترك العسكري المسكين معلقا بالاشواك ومشى. قال انه لا يستطيع ان يفعل شيئا من اجله، وانه سيموت على اية حال فلماذا اضاعة رصاصة،تركه ومشى. انا مثله، مثل العسكري، ولكن انتِ لماذا تسحبين يدك.

ـ أنت تضحك عليّ قالت الفتاة التي تلبس بنطلونا ازرق، لا تتذكر اسمي وتخبرني القصص.

ـ انا لا اضحك لا والله لا اضحك انا اقول الحقيقة.

ـ حقيقة وكذب.

ـ طيب، لم تسأليني لماذا لم يقوّص الضابط، وهذه قصة ثانية، هل أخبرك قصة الضابط؟

التفتت الفتاة الى عادل وبدأت تتراجع الى الوراء.

ـ انت تضحك عليّ، سوف تخبرني القصص من هنا وحتى اصل معك الى الفراش

ـ لا والله، انا امشي في الشارع، انا اريد شراء بنطلون، ولكن مع هذا سأخبرك قصة الضابط.

بدأت الفتاة تستدير ثم ركضت كأنها تهرب من رجل يلاحقها. عادل يلحق بها وهي تركض، عادل يلهث وهي تلهث، وصل الى جانبها.

ـ خلص، قالت، ماذا تريد؟

ـ اسمكِ، قولي لي اسمكِ.

ـ لا

ـ طيب انا سأخبرك شيئا.

ـ أخبر، انا مستعجلة.

ـ انا اعرف الى اين تركضين، انتِ ذاهبة الى الضابط، ولكن لو سمعت القصة كنت عرفتِ ان الضابط فرط، وضعه العن من العسكري.

ركضت وعادل لم يتبعها. تذكر عادل انه في الاساس ذاهب كي يشتري بنطلونا، وانه لم يكن هناك لزوم لاخبار الفتاة المسكينة بقصة العسكري، فلا هو عسكري ولا هي تعرف الضابط، والقصة مفبركة من الاساس، لان العسكري لم يسقط، الذي سقط كان رجلا آخر ولان الضابط لم يتردد، هو الذي دفش الرجل ثم قوصه قبل ان يتمسك

بالشوك.
تابع عادل سيره وحيدا، المطر يشتد والسيارات تتوقف مشلولة امام انهار الماء أصوات الزمامير تعلو فوقف عادل تحت شرفة يتقي المطر، المطر لا يتوقف، تابع سيره راكضا ووضع يديه على رأسه، لكن أصوات الزمامير كانت تنخر اذنيه، وصل الى امام دكان وكان لبيع الالبسة الجاهزة، دخل، فتح الباب الزجاجي ودخل، كان المحل هادئا والبنطلونات معلقة ومتدلية كأنها مربوطة بحبال، ولم يجد البائع. وقف يتفرج على انواع الموديلات المختلفة عندما ربتت يد على كتفه.

- اهلا وسهلا.
- بنطلون شتوي،قال عادل.
- تكرم عينك.

دخل الرجل بين اكوام البنطلونات المعلقة، ثم عاد يحمل بنطلونا أخضر.
- لا، أريده أسود.
اخذ الرجل ماسورة وضعها على خصر عادل، دخل من جديد وعاد ببنطلون أسود.
- تفضّل.

بدأ عادل يخلع بنطلونه الملوّث بالمياه كي يقيس هذا البنطلون الجديد المكوي بعناية. البائع ينظر الى عادل وهو يفك ازرار بنطلونه وعادل يصفر. البنطلون ينحدر قليلا على الركبتين، عادل ينحني على حذائه يخلعه، البائع يتقدم نحوه ويناوله البنطلون الجديد. يلبس عادل البنطلون الجديد، يدلّه على مرآة في طرف الدكان، عادل يمشي والبائع يبتعد. البائع ينحني بين الفخدين ويشير الى امكانية إصلاح البنطلون لانه واسع قليلا عند الخصر.
- لا، مناسب، انا افضله هكذا
البائع لاينهض، لا يزال راكعا على الارض وانا ادور حول المرآة وأراه بوجهه النحيل وقامته الرفيعة وأصابع يديه الطويلة.

نهض البائع لفّ البنطلون دفعت الثمن وحاولت ان اخرج، لكن المطر وكنت جائعا. سألته عن دكان قريب أستطيع ان اشتري منه علبة لبن، دلّني على الدكان الذي الى جانب دكانه، وقال لي انني استطيع ان أشرب عنده حتى يتوقف المطر سألته اذا كان جائعا، قال لا. ذهبت وعدت بعلبة لبن كبيرة وشلمون. قدم لي كرسيا، جلست، شكرته وبدأت

اشرب. البائع ينظر الى علبة اللبن واليّ وانا أشرب، اعتقدت انه جائع مثلي، سحبت الشلمون كي أقدم له العلبة لعله يريد ان يشرب قليلا، تساقط اللبن من طرف الشلمون على فخذي، مسحته بكفي. قال انه يستطيع ان ينظفها، شكرته وقلت له أنني سأبعث البنطلون الى الكوّى. اكملت شرب اللبن بعد ان وقفت لانظر الى المطر المنهمر من خلال الزجاج، والى السيارات المرمية وسط الشارع، اقترب الرجل مني، شعرت انه يضع يده على كتفي، التفت، رأيته ينظر الى المطر.

- المطر شديد، قلت.
- بيروت هذه هي بيروت.

لكن الرجل كان يقترب وعادل يبتعد، عادل يقترب من الزجاج، عادل لا يفتح الباب ويخرج لان عليه ان يأخذ معطفه وبنطلونه الجديد. اندفع عادل صوب البنطلونات المعلقة، البائع يتبعه عادل لا يقول شيئا والبائع صامت، رأسه بين البنطلونات لكنه لا يرى راس البائع، وشعر عادل بخوف لا معنى له، انا لا اريد، لم يسبق ان مارست الجنس مع رجل لا قال عادل للبائع انه يريد ان يذهب الى بيته.

- استاذ، اين انت؟
- انا اتفرج على البنطلونات، جاوب عادل

عاد عادل الى الكرسي فرأى البائع يقف خلف طاولته ويبتسم له، لبس معطفه، حمل البنطلون الجديد، شكر البائع وفتح الباب. رأى عادل جميع الناس يركضون في الشارع، خرج ورأى نفسه يركض مع الراكضين، رأى رجلا يمسك خنجرا بيده ويتبع البائع، البائع يركض والناس يركضون خلف حامل الخنجر لماذا البائع هنا سأل عادل، لم يجاوبه احد كانوا يركضون وسط شارع الحمراء، المطر، السيارات الواقفة وسط الشارع، اجراس الكنيسة القريبة وصراخ. اقترب الرجل الذي يحمل الخنجر من البائع، البائع يسقط على ركبتيه عادل يقترب ويسمع صراخا.

- يا استاذ عادل اعطيني البنطلون.

الخنجر يلتمع وسط المطر، البائع يرتجف، الماء يغطيه الى كتفيه وهو راكع على الارض وضهره يرتجف. الرجل الذي يحمل الخنجر يرفع خنجره الى الاعلى ويلتفت الى الوراء، عادل يتراجع، يسحب سيجارة مارلبورو ويدخن. الخنجر يهوي، البائع يعوم على الماء

الاحمر، عادل يقترب، البائع يعوم على بطنه والخنجر في ظهره، عادل يغطي البائع بالبنطلون الاسود. اصوات الزمامير والاجراس.

عادل يدخل الى المقهى يطلب فنجان قهوة مرّة وينتظر.
غدا سأسافر.

لا، غدا لن أسافر، السفر صعب، هؤلاء في الخليج لا يعطون فيزا بسهولة، وانا لا أحب مكيفات الهواء، ثم لن أسافر الى هناك.

ينهض عادل، يحمل البنطلون الجديد في يده ويمشي تحت شمس دافئة الى منزله، حيث سيتحمم ويتفرج على فيلم مصري في التلفزيون.

هي

هي، إنها هي، تمشي وأنا أنظر اليها، الى عينيها المعلقتين في سماء الوجه، الى الوجه. قال عادل انه يحبها، قال ذلك لاصدقائه قبل ان يقوله لها. كان يخاف من ارتجافة جسدها النحيل، من ضحكتها، من قدميها الصغيرين، من أصابعها المضمومة الى كفيها. قال عادل أنه يحبها وهي تنظر اليه وتنتظره لكنه يخاف.

ـ لماذا تخاف يا عادل:
ـ أنا لا أخاف، لكن انظروا الى عينيها.

أنا أخاف من نظرتها، من غموضها الابيض وهي تمشي أو تطير. اسمها ايمان. لكن يعقوب كان يسميها السماء الزرقاء خيط الكحل الازرق فوق هدبيها، الدموع الزرقاء التي تكرج على الخدين.

ـ جاءت السماء الزرقاء يقول يعقوب.

وأنا أقف في المطعم الجامعي واتقدم باتجاهها. ايمان تنحني على صديقتها الجالسة أمامي وتجلس الى جانبها، كأنها لا تراني، وأنا أتقدم، العيون تلتفت اليّ لا أحد يلتفت، لكني أشعر أن العيون تنغرس في ظهري اتقدم، اتناول كرسيا وأجلس، احييها وأتكلم مع صديقتها التي تدعى مريم، وألتفت فأرى العينين والسماء الزرقاء.

امس فقط تذكرت اسمها، كنت قد تركته يغور في عيوني، لكنه جاء، جاء الاسم وحيداً بالالف الاولى التي تنحني على الياء وبالالف الثانية التي في الوسط، وهي في الوسط.

ايمان تمشي، ايمان تمشي وحيدة وسط شوارع فارغة وفستانها البرتقالي يتطاير على ركبتيها، وأنا أمشي الى جانبها، وهي تهز رأسها والشعر الكستنائي القصير يتطاير فوق الرأس. ولم تكن تقبل. لم يكن طموحي ان آخذها الى آخر العالم كنت واقعيا، لم أكن ارتجف عند اول دمعة زرقاء، كنت أحاول ان أمسك يدها، أحاول اقناعها أن تأتي الى المظاهرة. يومها كنا نتظاهر كل يوم، يومها كنا نحلم أننا سنحمل الارض على حناجرنا التي تجرحها الهتافات. وعند الحديث عن المظاهرات كان صوتها يرتعش تدخله ارتجافه الخوف ولا تجاوب، ثم ضيعتها كما يضيع الرجل وسط صراخ النساء الباكيات حول جثته.

ضاعت إيمان. طبعاً ذهبنا الى السينما. وافقت وجاءت هي وشقيقتها لميا. عند مدخل السينما فوجئت، كنت أعتقد أني سأختلي بيدها في الداخل وسط الظلام. لكنها هنا وأختها الى جانبها. ندخل، تجلس هي الى جانبي وشقيقتها الى جانبها. الاضواء تنطفىء، الشاشة تلتمع باللغة الانكليزية، الابطال يتحاورون ويختلفون، وأنا أمد يدي وأنتظر يدها، ويدها لا تأتي. همست في اذنها طالباً اليد، وهي تضع يدها في جيب كنزتها الصوفية ولا تردّ. مددت يدي، اخذت يدها بعنف، نظرت ايمان باتجاه اختها، حاولت سحب يدها. امسكت جيداً، لكنه الخوف. خوفي أو خوفها أو خوف الابطال داخل الشاشة لم أعد أذكر. كان العرق يملأ يدينا المشبوكتين كأنها في فرن. ولم أشعر بشيء. لزوجة وعرق ساخن ومحاولات لا تنتهي لسحب يدها، وأنا أحاول أن أتمسك باليد، ثم أجد أن لا فائدة. اتركها ولا أرى من الفيلم سوى موت البطل.

كانت هذه هي المرة الوحيدة التي ذهبنا فيها الى السينما، ومن يومها صارت ترفض أية امكانية لبحث المسألة. ثم ضاعت. لا، قبل أن تضيع أخذتها الى احدى تلك المظاهرات التي كانت تنتهي باحراق دواليب الكاوتشوك وبرصاص البوليس والجيش. هي التي جاءت وقالت لي انها ستأتي معي، وذهبنا. أذكر أنها كانت تقف الى جانبي، اذكرها وهي تتمسك بذراعي، اذكر انها خافت كثيراً، ولا أعرف ماذا حصل بعد ذلك، اختلطنا برجال الجيش وأفلتت من يدي، وبدأ الدم يلوّث الطريق. ولم أرها الا بعد ثلاثة أيام، وكان كل شيء قد صار مختلفاً، حتى هذا الرمادي الفاتح في عينيها صار غامقاً، والخيط الازرق فوق الهدبين صار سميكا، ولم أر دموعها كي أعرف ماذا تغيّر في ذلك الازرق

الذي ينحدر على الخدين. حتى فستانها البرتقالي الذي يطير فوق الركبتين صار نيلياً ولا يطير. وتكلمت معي كما كنا نتكلم، ولعبنا كرة الطاولة وغلبتني كما كانت تفعل دائما، لكن نظرتها اليّ والى الآخرين صارت مختلفة.

لم أعد أفهم، قلت لصديقي.

قال يعقوب، ويعقوب هو الوحيد الذي كان يعرف كل شيء، وأنا الى الآن، رغم اني لم التق به منذ سنوات، لا أزال أعتقد انه الوحيد الذي يعرف، قال أن المذنب هو أنا، وأنه ما كان يجب كل شيء، وانه يعتقد أن السماء الزرقاء ستهبط الى الارض وتتزوج رجلاً، والرجل يعني شخصاً مختلفاً عني، فأنا لا أصلح قال يعقوب.

لم تقل لي انها ستتزوج، لم تقل شيئاً، حتى الدموع لم تتساقط من عينيها، قالت انها ستسافر، لا أعلم اذا كانت قد سافرت، سحر قالت لي انها التقت بها في باريس، لكنها تزوجت، أنا أعرف زوجها، الجميع قالوا انه يشبهني، وأنا لا أعتقد اني قبيح الى هذه الدرجة، لكنهم يقولون انه ناجح ويشتغل استاذا في الجامعة. وأنا ماذا؟ أنا؟ الحق مع الجميع، أنا لا شيء.

ولكن، لماذا يتصرف زوجها بهذه الطريقة؟

أنا لم أكن أنوي أن التقي به، هو أراد ذلك، هو الذي اتصل ورتب موعدا في المقهى، وجاء لابساً بذلة أنيقة وكرافات تميل الى السواد وجلس. طلب كأساً من الكونياك، وبدأ يقرّب الكأس من أنفه يشمه، ثم يشرب ويتكلم.

- قال انه بحث عني طويلاً ليخبرني ماذا جرى وكيف.
- قلت له انني لا أريد أن أعرف. اسمع يا استاذ، اسمع جيداً، أنا لا أريد أن أعرف شيئاً.
- ولكني سأخبرك، قال الزوج.
- المسألة انتهت منذ زمن بعيد، ولا أفهم لماذا تريد أن تفتح هذه الصفحة من جديد.

قال انه رجل متحضر، فوافقته.

قال انه لم يزعل مني، وانه تزوجها على الرغم من معرفته بعلاقتها بي.

قال انه الآن أب وعنده ثلاثة أولاد.

سألني عن أولادي.

قلت له انني لم أتزوج، ولا أولاد عندي.

هزّ رأسه.

ـ ولو يا استاذ عادل، لماذا لم تتزوج، الزواج هو الحل الوحيد.

قلت له انه الحظ، وابديت اعجابي بزواجه الناجح.

أخذ جرعة من كأسه.

ـ ولكني لم أخبرك.

ـ اخبرتني قلت له.

ـ ولكنك لم تسألني كيف ماتت.

أنا سمعت انها ماتت ولم اصدق، أو لم افكر في الموضوع، هي لم تمت أنا متأكد، ربما نامت لكنها لم تمت. أنا رأيتها تمشي وحدها في شوارع مقفرة، تحمل صرّة على ظهرها وتقول انها تبحث عني، وأنا لا أريد أن اعقد المسألة، وأفضل أن أبقى معها في السينما، لكن هذا الرجل الجالس أمامي، يتابع وضع أنفه في كأسه ويصرّ على اخباري، ويروي.

ـ أنت تعرف، كلكم تعرفون، هي اصيبت بذلك المرض، جاء هكذا ودون مقدمات. شلل في اليدين وارتخاء في الفك وعدم قدرة على فتح العينين. اخذتها الى جميع الاطباء، ثم صارت ترفض أن تأتي، أنت تعرف كم أحبها، جاء جميع الاطباء الى البيت، وانت تعرف، في هذه الاحوال كم يكلّف الطبيب خاصة اذا جاء الى البيت، ثم اضطررنا الى ترك البيت، أيام صعبة وثلاثة أطفال وأمي وهي. وفي اللحظة الاخيرة رفضت، تمسكت بالكنباية وبدأت تبكي، لم أفهم منها سوى انها لا تريد أن تذهب، تريد أن تبقى ماذا افعل. هل اجبرها على المجيء؟ أنا في حياتي لم استخدم العنف معها، هي التي تقرر، كل هذا الوقت منذ زواجنا وهي التي تقرر. أمي نصحتني بأخذها غصباً عنها، أنا رفضت، تركتها بعد أن ملأت البيت بالمعلبات ومشينا. تركتها، أنا أعرف أن هذا خطأ، ولكن أن اجبرها واستعمل العنف معها خطأ أكبر، أنا أعرفها، وأنت تعرفها، القوة خطأ. انت توافق معي، طبعاً توافق، أنت تعرف. وعندما رجعنا الى البيت بعد شهر رأينا، لم نرَ شيئاً، الجيران قالوا انهم دفنوها، ذهبنا الى المقبرة وزرناها. أين هو الخطأ؟

دلق الزوج كأسه على الطاولة، فتساقطت قطرات الكونياك على ثيابي، انحنيت كي أمسحها بالفوطة، امسكني من قميصي، ونظر اليّ بعينين حمراوين.

ـ اسمع يا عادل، أنا أعرف انك تبحث عني لأنك تعتقد انني القاتل. أنا لم أقتلها، أنا حزنت عليها، لكن ماذا أفعل.

عادل يستمع الى هذا الرجل الحليق الذي يلبس الكرافات ويشعر بوجع قاتل في معدته، لم يتحرك من مكانه، كان يستمع كأنه لا يستمع. الزوج يسكت وعادل يسكت. ثم بعد صمت دام حوالي ربع ساعة كانت فيها عيون الرجلين تتنقل بين سيقان النساء الماشيات في شارع الحمراء.

سأل عادل:

ـ ولكن، ما هي قصة الكلب؟

ـ أي كلب؟ لا يا استاذ عادل، الكلب غير موجود، هذه اشاعة، وأنت أيضاً صدقت الاشاعة، أنا لم أر الكلب، الجيران قالوا انها ماتت ميتة طبيعية، وأنا صدقتهم. أعتقد انها كانت تعرف انها ستموت، لذلك فضلت أن تبقى وتموت في بيتها.

ولكن الكلب، قال عادل، الكلب الذي جاء وعضها، والرجل الذي أطلق عليها النار.

ـ هذا كذب.

ـ الكذب هو الحقيقة. انت تكذب، وأنا لم أسألك شيئاً، لماذا تدافع عن نفسك. أنت الزوج ولست الكلب، المشكلة هي الكلب. قالوا لي،

ـ من قال لك، سأل الزوج بعصبية.

ـ قالوا لي، انها كانت تزحف على الأرض، قالوا انها وقعت على الارض وزحفت بحثاً عن الماء، وجاء الكلب، عضها وصار يعوي، ثم تحول العواء الى ما يشبه البكاء. جاء الجيران رأوا كلباً مليئاً بالغبار، رأوا الكلب ولم يروا المرأة، وكان الكلب هائجاً فهجم عليهم، أحدهم، سحب مسدسه وأطلق النار، اطلق النار فقتلها، ثم أطلق فقتل الكلب. قتل المرأة دون أن يعرف، ثم عندما عرف، أخذوها الى المقبرة وجاء الخوري فصلّى ودفنوها، وقال الخوري ووقّع ورقة تقول انها ماتت ميتة طبيعية. لماذا قتلتها، سألته:

ـ أنا لم أقتلها، ثم أنت لا تفهم شيئاً، وهذه القصة كذب، أنا أحبها، هل يقتل الرجل المرأة التي يحبها، هي ماتت.

ـ طبعاً ماتت.

وقف عادل، الزوج يقف، عادل يمد يده ويصافح الزوج.

ـ العوض بسلامتك يقول عادل.
ـ تعيش، يجاوب الزوج.
ـ هذا مصير كل حي.
ـ الحمد لله، الله أعطى والله أخذ يقول الزوج، لكني اريد أن أخبرك كيف ماتت.
ـ لا أريد أن أعرف، يقول عادل.
الزوج ينصرف، وعادل لا يريد أن يعرف.

يخرج عادل الى الشارع ويمشي. عادل يرى، انه يرى. عادل يراها، هي نفسها، تلبس فستانها البرتقالي الذي يرفرف على ركبتيها وتمشي بهدوء، تنظر الى الارض كأنها تقيس حجم خطواتها، وعادل يلحق بها، يناديها، وهي تمشي كأنها لا تسمع، عادل يركض خلفها، يصل.

ـ أنت، أنت ايمان.
يرى عيوناً أخرى ووجها آخر. يرى ايمانا اخرى. يعتذر ويمشي وحيداً ويقرر أن لا يزور أمه بعد الآن.

الجبل

ركض الاطفال. جميع الذين ركضوا كانوا يركضون. وهو أيضاً، كان عادل يركض والرجال يركضون والبنادق في الايدي. الايدي مرفوعة الى الاعلى. الأعلى هو أعلى التلة أو الجبل. والجبل بعيد، الجبل مربوط الى حبل، والحبل يتدلى، وكل شيء كان يبتعد. وهم يركضون.

قال عادل:
أنا أركض، كنت في وسطهم وأركض، كنت أمامهم وأركض، ثم سقطت البوظة من يدي، كنت أحمل البوظة في يدي وأركض، ثم سقطت يدي. أحدهم دفشني، الولد الذي كان يركض الى جانبي دفشني وسقطت البوظة، داستها الاقدام، جلست وسط الملعب أبكي، جاءت الراهبة وسألتني لماذا أبكي، استحيت أن أقول لها انني أبكي، قلت انني لا أبكي وركضت. الاطفال يركضون، وأنا رأيت الجميع، ولأنني احبهم، لأنني أخاف أن يقولوا انني لا أركض، لأنني أريد أن أكون معهم، لأنني أخاف أن لا يحبوني ركضت. ركضت ولم أشعر بالتعب.

كنت ألبس بنطلوناً قصيراً وأحمل البوظة بيدي. كنت ألبس بنطلوناً كاكياً وأحمل البارودة بيدي، كنت أريد أن لا أسقط، كنت أخاف أن يدفشني أحد، لذلك دفشته، سقط ولم ألتفت اليه، وركضت وركضت وارتفعت ضحكاتي الى الأعلى، ارتفعت أصواتنا الى الاعلى. والتلة كانت عالية، التلة العالية. لكنهم جاءوا، جاء رجل يحمل كماشة حديدية وأجبرني على الجلوس، اجبرني على فتح فمي، أدخل الكماشة في فمي وبدأ يقتلع أسناني، بدأت أرتجف، الكرسي ترتجف، الكماشة في يده ترتجف، قفزت وركضت، ركضت لان طعم الكماشة في فمي كان مليئاً بالصدأ.

هل تذكرون، سألني عادل اذا كنت أذكر.

قلت انني لا أعرف عن أي شيء تريدني أن أذكر.

قال، الذكريات، أنا لا أنسى، ربما نسيت انت أما أنا فلا أنسى.

قال عادل انه لا ينسى، تلك المرأة التي اسمها جنان وهي تحمل دلو الشوكولاته الساخن في يديها، وظهرها يتكسر ورائحة الشوكولاته القاتلة، ووكيل المعمل في الممر، الوكيل الذي يقترب ويضاجعها ثم يضربها لأنها لا تشتغل، قال عادل انه يجب قتل الوكيل، يجب منع الشوكولاته، يجب أن لا ننسى الشوكولاته.

هل تذكر قال عادل، أنت لا تذكر وأنا لا أنسى. هل تذكر كيف حملت السلم واجبرني على الركض ثم اجبرني على التسلق، ثم أجبرني على السقوط. لذلك أريد، لا أريد، لن أقبل أن يدعسني أحد، لن أقبل، وركضنا.

قال عادل:

كنت أقف بينهم وأركض، كنت معهم وأركض، كنا دائرة صغيرة ثم جاء الأولاد، لا أعلم من أين كانوا يتدفقون بمراييلهم الزرقاء وأيديهم الملوثة بالحبر الأسود، وصرنا نرقص، نغني ونرقص.

- لماذا لا تغنون يا شباب، قال أبو ربيع، تخافون من الموت، لكنكم لن تموتوا، لا أحد سيموت، غنوا ولا تخافوا.

وبدأنا نغني.

- أصواتكم حزينة، نحن لا نخاف.

علت أصواتنا وكان الثلج يتساقط ونحن نركض، الثلج الابيض فوق معاطفنا الزرقاء

وأيدينا المرفوعة الى الأعلى تصبح زرقاء، ونحن نغني. وأبو ربيع الذي مات هناك، لم يكن يعرف انه أول من سيموت، كان يقودنا في الركض والغناء.

قال عادل:

أنا لم أر شيئاً، لم أخلع بنطلوني حين قالت الراهبة الى النوم، قلت لها أنني لا أريد أن أنام، لا، الحقيقة انني قلت لها انني لا أستطيع أن أنام لان أسناني تؤلمني، اعطتني حبة اسبرين وقالت الآن ستنام، لكني لم أنم. أغمضت عيوني، شديتها، انتقل الالم من أسناني الى عيوني، حاولت أن أنهض وأذهب اليها وأقول أن اسناني لا تؤلمني، انها العيون، الوجع في عيوني، لكني لم أنهض ولم أقل شيئاً، ولم أغمض عيوني.

قال عادل:

وعندما صوبت باتجاه الهدف أغمضت عيني اليسرى وأطلقت.

ـ أنت فاشل في التصويب قال المدرب.

لكني صوبت وقتلته، أنا الذي قتلته، لم يصدقني أحد حين قلت لهم انني قتلته، كانوا مقتنعين اني لا أعرف التصويب، لكنهم لا يعرفون، التصويب شيء والقتل شيء آخر، الرصاصة تعرف الهدف وحدها، الرصاصة تطير وتدخل في الرأس أو في الصدر، وهو يموت. أنا الذي قتلت لكنهم لا يصدقونني. طيّب طيّب، قولوا لي من أين يأتي الموتى، هؤلاء الموتى الذين يتدحرجون كأنهم حجارة، أو كأنهم رمل يتساقط من الحجارة الرملية السميكة، هؤلاء من قتلهم.

قال عادل: أنا الذي قتل؛ أنا قتلت الجميع ولم يصدقه أحد. قال إن بارودته هي التي أطلقت وقتلت، ولم يصدقوه. أما هو فصدقهم، صدق الذين قالوا إنهم ماتوا، وصدق الذين قالوا إنهم قتلوا، صدق الجميع ولم يصدقه أحد.

ـ لماذا لا يصدقونك يا عادل؟

أخبرتها قال: أخبرت الراهبة انني لم أضرب الولد ولم أدفشه، هو وقع على الارض وبدأ الدم ينزف من أنفه، لكنها لم تصدقني، أخذتني الى قبو الجراذين، قالت إنها ستدهن اذني باللبن وترميني في القبو المظلم، لكني قلت لها، لم أبك قلت لها دون أن أبكي، لكنها لا تصدق، حتى تصدقك الراهبة يجب أن تبكي، وحتى تبكي يجب أن ترى الراهبة، لكني لم أبكِ فأخذتني الى القبو ولم تدهن اذني باللبن، ولكن الجراذين لم تأت،

انتظرتها وكنت خائفاً، لكنها لم تأتِ.

وهم أيضاً، انتظرتهم ولم يأتوا، كانوا يقصفون، مطر من قذائف المدفعية، قال المسؤول إن هذا يعني انهم يستعدون للهجوم، وانتظرنا لكنهم لم يهجموا ونحن أيضاً لم نهجم، نحن انتظرناهم وهم انتظرونا ولم يهجم أحد.

ركض الرجال، جميع الذين ركضوا كانوا يركضون، وهو أيضاً، كان عادل يركض، البنادق في الايدي والايدي مرفوعة الى الأعلى والتلة عالية.

كنت ألبس بنطلوناً قصيراً قال عادل.

وكان يروي:

روى عن النمر الابيض: نمر ككل النمورلكنه أبيض. وجهه أبيض، أقدامه بيضاء، جسمه أبيض، يركض على عشب أبيض ولا يأكل غير العشب. حيوانات الغابة تخضع له، حتى الاسود تخضع له، وهو يرقص والحيوانات ترقص، ثم يهجم. النمر الابيض يهجم وأنا أهجم معه وهو يحبني. أكيد يحبني وأنا احبه. يهجم وأنا أهجم معه ونكسّر كل شيء، وحين يتعب وأنا أتعب، ينام الى جانبي في السرير، لا يأكلني، كيف يأكلني، فهو يحبني.

روى عن الحوت: الحوت الأخضر الذي يسبح في مياه زرقاء، يرفع رأسه الى الأعلى فنرى جسمه ثم ينحني ويغوص والمياه الزرقاء تتموج.

روى عن الببغاء: الببغاء بريشه الاحمر والاصفر الذي يردد إسمي ويقول أهلاً وسهلاً، يقف على كتفي ويطير وأنا أطير معه.

روى عن الكلب: الكلب الصغير الذي ينام ويعوي ويقفز على الحيطان ويتسلق الاشجار وينام بين قدمي.

ويروي.. هم يستمعون اليه وهو يروي، ويضحكون وينظرون الى بعضهم، بعضهم ينظر الى الساعات التي في أيديهم، وهو يروي. ثم رفع رجل بارودته، الجميع حملوا بواريدهم، أنا حملت بارودتي وأطلقنا النار وهو يموت، يترنح على الارض يقفز كأنه يكاد يطير ثم يموت، ويصبح شكله كالخروف المذبوح.

كنا نطلق النار ونضحك، لا لم نكن نضحك، هو قال اننا كنا نضحك، لكننا لم

نضحك، لماذا قال ذلك؟ لا أعرف، لكنه كان على وشك الموت والخروف أمامنا. كانت الجثث تملأ التلة العالية وكنا نراها كأننا لا نراها، لم نكن نستطيع سحبها، لم أكن قادراً، كانت أوجاع مفاصلي تحترق كأنني اصبت بطعنات السكاكين. وبدأنا نبكي، جميعنا نبكي. وصلنا الى البيوت المغلقة المهدمة التي هجرها أصحابها، وقفنا على أعلى تلة وبكينا. وهو قبل أن يموت كان يركض، لكنه الآن لا يقف ولا يبكي.

قال عادل:

لا أفهم لماذا يبكي الرجال، اقتربت منهم وسألتهم.

- نبكي قتلانا، ألا ترى الجثث، جاوبني أحدهم.

- ولكن نحن الذي قتلنا، الذي يقتل لا يبكي.

وقف رجل من بينهم، امسكني من كتفي وقال:

- نحن لم نقتل، رأيناه مرمياً وطلبنا منك أن تساعدنا على حله، لماذا لا تساعدنا؟ اسمعوا صرخت، اسمعوا ولم يكن أحد يسمع.

تقدم مني رجل أعرفه، انه يشبه ابي لكنه أكثر شباباً منه، أمسكني من كتفي. مد الرجل يده وأخذ عادل من كتفه وقال له.

- اسمع يا عادل، الدموع تغسل ثيابنا، الدموع تغسل عيوننا، وتصبح العيون أكثر جمالاً. نحن لا دخل لنا، نحن فقط.

قال عادل انه يفهم. طلب منه الرجل أن يبكي. لم يبك عادل.

- الموتى لا يبكون، قال.

- الموتى ماتوا قال الرجل الذي يشبه أبي.

- ونحن، سألته؟

- نحن، نحن الابرياء، قال، نحن نرى ونحاول أن نغسل هذه الطرقات. أنتم الطرقات. انتم وأنا، قال عادل وركض وركض الأولاد.

- لكنهم يريدون قتلي صرخ عادل.

- انهم يخيفونك قالت الراهبة، انت تخاف، هم يحبونك ويلعبون معك.

- لكنهم يحملون البواريد، والبواريد مصوبة الى عيوني.

قال عادل لسحر، لم ير سحر لأنها لم تأتِ الى المقهى كما وعدت.

ـ هذه ليست قصة يا عزيزتي، تشيخوف يكتب عن رجل يستلقي على سريره يغمض عينيه ويموت. أنا أستلقي على سريري أقرأ قصة الرجل الذي يموت، أشعر بالنعاس، أطوي الكتاب أطفىء الضوء وأنام. هذه المرة نحن لا نقرأ، الضوء ينطفىء وحده نحن لا نطفىء الضوء، الكتاب ينطوي ونحن في داخله. هذه المرة مختلفة.

لماذا تذهبين يا سحر، استمعي اليّ على الأقل، أنا لا أريد شيئاً، والله لا شيء، اجلسي فقط أمامي ودعيني أعتقد انك تستمعين، ثم لا تسمعي اذا أردت.

ونحن نركض. جميع الذين يركضون ينظرون الى الخلف، كأن شيئاً يتبعهم، كأن الأيدي تلاحقهم، كأنهم يموتون. كلكم تشبهون الذين سيموتون. أما أنا، لولا مسألة هذا الوجع في عيوني ولولا اني لا أرى جيداً لكنت اخبرتكم عن طفولتي وكيف ضعت عندما كنت في الثالثة والتقطتني الراهبة واعتقدت انني يتيم. مسحت دموعي وأخذتني، وأنا أريد أن أعود الى البيت. جاء البوليس وأخذني من الدير وضربني، قلت له انني أريد أن أعود الى البيت فضربني حتى تحولت الى ما يشبه الثياب القديمة المجعلكة، وأخذني الى البيت. وفي البيت ضربني أخي ثم ضربني أبي ثم ضربتني أمي، أدخلوني الى الحمام ونمت دون عشاء. لكن عيوني تؤلمني، لا أستطيع أن أخبركم كيف سقطت على الطريق وداستني السيارة بدواليبها وبقيت قدمي تحت الدولاب زمناً لا ينتهي. لا أستطيع أن اخبركم شيئاً، سامحوني، أفضل أن أنام، أفضل أن أنسى، أفضل أن اتذكر هذه الاشياء وحيداً، أفضل أن أكون وحدي حين أراهم، حين أرى الايدي التي ترتجف فوق عيوني واسمعهم يقولون أن الدموع تغسل الثياب وأكره دموعهم، ثم يقولون أن الايدي التي أطلقت النار على عيوني ما تزال تركض وأنا أركض، اسقط على الارض والارض تركض.

٣ ـ الصباح

الصباح: رائحة الصباح. الاجراس: أصوات الاجراس. الضوء: ألوان الضوء. العيون: أوجاع العيون. العدس. الايدي. الماء.

صحوت باكراً هذا الصباح، رأيت الصباح، لم أر شيئاً، رأيت وجهه، كان وجهه فوقي وكانوا يضيئون الشموع. أشم رائحة الشموع. هذه أمي. امي تضيء الشموع وتملأ البيت برائحة البخور. أريد أن أنهض، لا أستطيع أن أفتح عيوني، اريد عيوني، كأنهم مسمروا عيوني بحبات العدس. العدس. العدس الأسود، البصل، الزيت، الزيتون، كأنهم

حولوا البيت الى دكان، من يريد أن يشتري؟ لا أحد يشتري، كلهم يبيعون ولا أحد يشتري.

أقف. أنا أقف. من أين جاء الريش. أرى الدجاج، الدجاج الابيض، دجاجات تركب على دجاجات، دجاجات عمر اميرالاي، أصوات الدجاج، الدجاج الأحمر، أخاف من الدجاج، الدجاج المذعور الذي يصدر أصواتاً ويتراكب يخيفني. الريش يطير في الهواء، ريش أبيض يطير في الهواء، أمسك الريش، أضع الريش في فمي والدجاج يهجم وأنا أتراجع استند الى الحائط، الحائط يسقط، استند الى الباب، الباب ينفتح والدجاج يملأ المكان وأنا أخاف.

لماذا لا تضيئون الضوء؟

أنا أتسلق، أنا في أعلى الشجرة وحبات الاكدينية الصفراء تحيط بي، أجلس على الغصن السميك وامرجح قدمي في الفضاء، أقطف الحباتِ آكلها وأرمي البزر الى الارض، الدجاجات تتراكض، أرى الدجاجة السوداء تنحني على بزرة، انزلق من أعلى الشجرة، أركض وراء الدجاجة والدجاجة تركض. أمسك بها، ريش أسود يميل الى الاخضرار، امسك منقارها بيدي ثم اتركها تنزلق على الارض، تفرد جناحيها مذعورة وتركض. القضيب في يدي، أضربها على ظهرها، أضربها على ريشها، الريش الأسود يتساقط، الدجاجة تتوقف عن الركض، تنحني لضربات القضيب، الدجاجات الأخرى لا تلتفت الينا، تركض والديك الأحمر يركض خلفها وأنا أضرب. الدجاجة تترنح، بطنها يلامس الارض، أتوقف عن الضرب. انحني فوقها، انزع بعض ريشها الأسود المخضر وهي لا تقاوم. أتسلق الشجرة، آكل وأرمي البزر وهي كأنها لا ترى كأنها ماتت.

أبي قال إن الدجاجة ماتت. لم يسأل من قتلها، كان لا يحبها لانها سوداء ويفضل الدجاج الابيض ويقول أن أفضل أنواع الديوك هي الديوك الحمراء.

من أين أتوا بكل هذا الدجاج الى البيت؟

اللحّام يقف أمام المصطبة ويذبح الدجاج والدجاج يطير. الدجاج الخائف يهجم وأنا أخاف. قلت لأمي أن عليها أن تضيء الضوء، قلت لها انني أكاد أختنق، لكنهم يقرعون الاجراس، الاجراس تنبض في بطني في فخذي في رأسي، الاجراس في عيوني. وأمي تجلب الشموع، وتلك التي اخبرتكم عنها، ماذا اخبرتكم؟ تلك ماذا قلت لها؟ سألتها عن

اسمها وجاوبتني، ماذا جاوبتني؟ والشموع، اين هي الشموع؟

هل يمكن، الكلاب تنبح، الكلب يقف على النافذة وينبح، وأنا لا أحب الكلاب، والشموع تحترق، والرائحة، رائحة الحريق الذي يملأ أنفي، وأنا أحترق، صرت كتلة من الحريق، قلت لأمي ان الضوء، لا لزوم للضوء، تستطيعين أن تطفئي كل شيء، تستطيعين أن تغلقي النافذة، وأن تغطيني، أرجوك أن تغطيني.

وأنا أنام، أنا لا أفتح عيوني، عيوني لا تؤلمني، عيوني مغلقة وأنا لا أريد، أريد أن اغطي رأسي بالحرام الصوفي، لا أريد أن أفتح عيوني، عيوني لا تؤلمني لكنني لم أعد خائفاً.

هل تسمعني تلك المرأة التي قال زوجها انها ماتت، انه يكذب. يكذب عليها ثم يكذب عليّ ثم يكذب عليكم، لا تصدقوه، صدقوني أنا. وأنا أيضاً، أرجوكم لا تصدقوني.

أنا أيضاً أشم رائحة الصباح، أرى الصباح، لا أرى شيئاً، الشمس لا تشرق في الصباح، الارض لا تتدحرج، لذلك اخبركم كل شيء، لذلك أنا مستعد أن اخبركم كل شيء ولكن ابعدوا وجه هذا الرجل عني، لحيته في صدري، ابعدوا لحيته، رائحة فمه تكاد تقتلني، ابعدوا فمه، ابعدوه وأنا أوافق على كل شيء.

الياس خوري

عادل ظاهر

الفلسفة والإيديولوجيا

هل للفلسفة وظيفة إيديولوجية؟ هذا السؤال يحتمل أكثر من معنى. قد يعني: هل للفلسفة، كما مورست في الماضي وكما تُمارس اليوم، وظيفة إيديولوجية؟ أو قد يعني: هل يجوز للفلسفة، بما هي فلسفة، أن تخدم أغراضاً إيديولوجية (أو ميتا - إيديولوجية)؟

إن لهذا السؤال، اذن، معنيين أساسيين: معنى واقعياً ومعنى معيارياً. فبالنسبة الى الأول، نستهدف من وراء طرح هذا السؤال ان نعرف ما اذا كانت الفلسفة في واقعها تُمارس بشكل معين، أي ما اذا كانت تُمارس بشكل يعطيها وظيفةً ايديولوجية أو بشكل يُحوّلها الى قناع تتستر وراءه مصالح ونزاعات ايديولوجية من أي نوع كانت. أما بالنسبة للمعنى الثاني، أي المعنى المعياري، فما نستهدفه هو أن نعرف ما اذا كانت الفلسفة، كفلسفة، أي كطريقة معينة في التحليل والتقويم والتركيب، أداة مناسبة لتناول مسائل ذات طابع ايديولوجي أو ذات علاقة بالتفكير الايديولوجي. الا أن هناك امرين، في الواقع، نقصد اليهما من وراء طرح السؤال المعنيّ، من حيث كونه سؤالا معياريا. قد نقصد الى أن نعرف ما اذا كان يجوز للفيلسوف، كفيلسوف، أن يستعمل فلسفته لتحقيق أغراض ايديولوجية، وان يكون، بالتالي، طرفاً في حرب الايديولوجيات، فيتبنى موقفاً ايديولوجيا معيّنا مهيئا لنا انه، من زاوية فلسفية، الموقف الأصلح والأكثر معقولية. أو نقصد الى أن نعرف ما اذا كانت الفلسفة أداة مناسبة لمعالجة أسئلة ذات مَساس بالشؤون الميتا - ايديولوجية.

لا ينكر أحد أن الفلسفة، كما مارسها بعضهم في الماضي، وكما يمارسها آخرون في

الحاضر، لعبت وما زالت تلعب دورين: ايديولوجيا وميتا - ايديولوجيا. كما انه لا جدال بين الفلاسفة حول جواز اعطاء الفلسفة وظيفة ميتا - ايديولوجية. ولكن السؤال الذي يهم الفلاسفة اليوم والذي يثير نقاشاً فلسفياً حادا هو السؤال المعياري: هل يجوز أن تتخطى الممارسة الفلسفية دورها الميتا - ايديولوجي وأن تتبنى دورا ايديولوجيا؟ فيما انه لا خلاف حول جواز تناول الفيلسوف شؤوناً ميتا - ايديولوجية، تصير المسألة الأساسية، كما هو واضح من السؤال الاخير، ما اذا كان يجوز للفيلسوف تخطي مستوى التحليل الميتا - ايديولوجي الى مستوى التسويغ الايديولوجي.

مفهوم الوظيفة الايديولوجية

لكي نفهم المقصود من هذا كله، لنعمل، أولاً، على توضيح الفرق بين مفهوميْ الوظيفة الايديولوجية والوظيفة الميتا - ايديولوجية للفلسفة.

ان نعطي للفلسفة وظيفة ايديولوجية هو أن نعدّ الفلسفة، من حيث هي منهج أو طريقة معينة في التحليل والتقويم والتركيب، صالحة لتناول أسئلة من النوع التالي: ما النظام الاجتماعي الأصلح لحياة الانسان؟ ما المجتمع الفاضل؟ الحياة الجيدة؟ هل الديموقراطية نظام مرغوب فيه؟ هل من الضروري تثوير المجتمع، ولأية غاية؟ هل الاشتراكية أصلح لحياة الانسان من الرأسمالية؟ ما أسس الدولة الفاضلة؟ ما معيار التقدم الانساني؟ هل من الضروري علمنة المجتمع بصورة تامة؟ هل النظرة المجتمعية متفوقة على النظرة الفردانية؟ هذا قليل من أسئلة كثيرة قد يتناولها الفيلسوف فيما لو أعطى لفلسفته وظيفة إيديولوجية. والواضح من هذه الأسئلة ان الغاية من طرحها هي الوصول بصورة عقلانية الى موقف متماسك تجاه الغاية أو الغايات التي يجدر بالانسان السعي لتحقيقها بما هو عضو في جماعة معينة. والذي يعطي لهذه الاسئلة طابعاً أيديولوجياً ويجعل الخوض فيها محققاً لوظيفة ايديولوجية هو أنها: أولا، أسئلة معيارية لا تتعلق بالشؤون الفردية الجزئية، بل بالشؤون الكبرى والمسائل الاساسية ذات المساس بحياة المجتمع ككل. وثانياً، أسئلة تستهدف الوصول الى نظرة متماسكة في الغرض الجوهري من الحياة الاجتماعية وتجلياتها على الصعيد السياسي - الاقتصادي - الروحي. وثالثاً، أسئلة تستهدف الوصول بالفيلسوف الى موقف يجعله طرفاً في حلبة اصطراع الايديولوجيات المختلفة وبالتالي طرفاً في النزاع السياسي الذي قد يكون قائماً في مجتمعه بين تكتلات سياسية متباينة على الصعيد الايديولوجي. ورابعاً، أسئلة تنطوي على رغبة الفيلسوف في أن يؤثر على تصور الناس

لمصالحهم الجوهرية، وفي أن يلعب دوراً توجيهياً، وأن يشارك بصورة فعالة في عملية التغيير الاجتماعي.

هذا، باختصار، ما هو متضمن في اعطاء الفلسفة وظيفة ايديولوجية.

مفهوم الوظيفة الميتا - ايديولوجية

لنتناول الآن ما هو متضمن في اعطاء الفلسفة وظيفة ميتا - ايديولوجية. هناك ثلاثة أنواع من الاسئلة التي يمكن للفيلسوف الانخراط فيها فيما لو نحا منحىً ميتا - ايديولوجياً في تفلسفه النوع الاول يتكون من أسئلة تتمحور حول شؤون دلالية **Semantical**، أي أسئلة تستهدف تحليل المفهومات والمعتقدات التي تلعب دوراً أساسياً على صعيد ايديولوجي بقصد فهم معناها. قد يهتم الفيلسوف، مثلا، بتحليل مفهوم التقدم، أو مفهوم الثورة، أو مفهوم المجتمع الفاضل، أو الدولة المثلى، أو مفهوم الاستغلال، أو مفهوم العدالة الاجتماعية، أو مفهوم التحرير الانساني، أو مفهوم الاستعباد الاقتصادي، أو الاستلاب الانساني بأشكاله الاقتصادية وغير الاقتصادية، أو مفهوم المساواة، أو مفهوم الخير العام. أو قد يهتم بتحليل اعتقادات مثل الاعتقاد بأن المستقبل هو للطبقة العاملة أو أن المجتمع الانساني سائر لا محالة نحو وضع تنتفي فيه التناقضات الاجتماعية كلها، أو أن النظام الرأسمالي لا بد من أن يتقوض من الداخل بعامل تناقضاته، أو أن التقدم الانساني أمر حتمي، أو أن الاشتراكية محررة للانسان، أو أن غاية الانسان المثلى هي الانعتاق من قيود الضرورة الاقتصادية، أو أن الملكية هي ملكية عامة وليست ملكية خاصة. غاية التحليل هنا، سواء كانت موضوعات التحليل مفهومات أو معتقدات من النوع المذكور، هي الكشف عن طبيعة المفهومات والمعتقدات التي تشكل موضوعات التحليل المعني، ومعرفة ما اذا كانت ذات دلالة واقعية أو دلالة تجريبية، أو ما اذا كانت فقط ذات دلالة سيكولوجية - انفعالية **Emotive** أو فقط ذات دلالة معيارية **Normative** ومعرفة الغرض أو الاغراض التي تستعمل لها هذه المفهومات والمعتقدات ضمن اطار ايديولوجي معين، وكيفية ارتباط معناها بوظيفتها الايديولوجية.

النوع الثاني من الاسئلة التي يمكن طرحها على المستوى الميتا - ايديولوجي يتكون من أسئلة تتمحور حول قضايا منهجية. قد يستغرب بعضهم قولنا بامكان طرح أسئلة من هذا النوع على صعيد ميتا - ايديولوجي. لا شك في أن التفكير الايديولوجي ليس تفكيراً

علمياً، لا بالمعنى التجريبي ولا بالمعنى الصوري للعلم. ونحن عادة نربط القضايا المنهجية بالتفكير العلمي. اذن، ما معنى أن نقول بامكان طرح أسئلة منهجية على صعيد ميتا ـ ايديولوجي، مع أن الاسئلة المنهجية هي التي نتوقع أن تطرح فقط ضمن اطار فلسفة العلم؟

هذا التساؤل الاخير ينطوي على خطأ شائع بين طبقة المثقفين. فلا يجوز أن نفهم بالقضايا المنهجية فقط ما يرتبط بالطرق التجريبية في البحث والتفسير والتنبؤ وما يرتبط بالطرق القبْلية (الرياضية والمنطقية) في البرهنة. فحيث نجد أمامنا نسقاً معيناً من الافكار أو المبادىء أو التصورات، كائناً ما كان نوع هذه الافكار أو هذه المبادىء أو هذه التصورات، نجد أنفسنا حيال طرق وقواعد معينة للربط بين شيء وآخر أو لاستدلال شيء من آخر أو للبرهنة او للتفسير أو للتعميم. كذلك نجد أنفسنا حيال معايير معينة لما هو حقيقي وعقلاني وصادق. وليس من الضروري أن تكون هذه الطرق والقواعد والمعايير تماماً كالتي نجدها في نسق علمي أو نسق صوري. فالاخلاق، مثلا، تشكل نسقاً بالمعنى المقصود هنا، ولكن الشروط يفترض توفرها لصدور حكم معين من منظور أخلاقي، هي غير الشروط التي يفترض توفّرها لصدور حكم معيّن من منظور علمي، تجريبي أو غير تجريبي. وعندما ننخرط في عملية استدلالية معينة ضمن النسق الاخلاقي أو عندما نفسر أو نعمم أو عندما نحاول البرهنة على عقلانية أو عدم عقلانية، صحة أو عدم صحة موقف، أخلاقي معين، لا نلجأ في أية من هذه الحالات الى المعايير التي تجد تطبيقاً لها ضمن اطار العلم، تجريبياً كان أم غير تجريبي. ولذلك فلو سألنا عن التفسير في الاخلاق أو طبيعة الاستدلال الاخلاقي أو الشروط التي يفترض توافرها لوصف موقف أخلاقي معين، لا نلجأ في أية من هذه الحالات الى المعايير التي تجد تطبيقاً لها ضمن اطار العلم، تجريبياً كان أم غير تجريبي. ولذلك فلو سألنا عن التفسير في الاخلاق أو طبيعة الاستدلال الاخلاقي أو الشروط التي يفترض توافرها لوصف موقف أخلاقيا، بأنه موقف صحيح أو عقلاني، فما نفعله في أي حالة من هذه الحالات هو طرح سؤال منهجي حول طبيعة الاخلاق، أي طرح سؤال ميتا ـ اخلاقي. واذا تنبهنا الى أن الاخلاق ليست فرعاً من فروع العلم، تجريبياً كان أم غير تجريبي، يظهر آنذاك خطل الزعم القائل بحصر المسائل المنهجية ضمن اطار فلسفة العلم.

يتضح من شرحنا هنا انه حيث نجد أنفسنا مواجهين بنسق فكري ما أو حتى نسق ـ

كالاخلاق ـ يندمج فيه النظرٍ المبدأ، جوابورة، فاننا نجد أنفسنا حيال شيء يثير شتى المسائل المنهجية. وعندما نقول بالممارسة بالضرزه الحالة لا نريد أن نهيء للقارىء اننا نعني فقط نسقاً بالمعنى الرياضي، أي « نسق » في هلي مسلماته ومصادراته وقواعده ومعاييره لان نعطي، من حيث المبدأ، جوا! نسقاً تاماً تكذ كل سؤال يمكن طرحه ضمن هذا النسق. فعندما يكون لدينا نسق تام في الرياضيات، مثلا، فما ينطبق على هذا النسق هو ان فئة مسلماته ومصادراته تامة Complete set of. axioms بمعنى انه بالنسبة لأية قضية Proposition على الاطلاق، اذا كانت هذه القضية صادقة ضمن هذا النسق، فعندها بامكاننا، من حيث المبدأ، أن نبرهن على صدقها انطلاقاً من مسلّمات ومصادرات هذا النسق. ولكن عندما نتكلم على نسق أخلاقي أو حتى نسق ديني أو نسق سياسي، فما نتكلم عليه ليس شأناً نظرياً بصورة خالصة، بل شأن يندمج فيه النظر بالممارسة بصورة ضرورية، ولذلك فهو شأن حياتي بمقدار ما هو شأن نظري. وهو، كشأن حياتي، يشكل، في لغة الفيلسوف النمساوي لودفيك فتجنشتين، صورة من صور الحياة Form of life[1]. ولذلك، فالنسق بهذا المعنى ليس ولا يمكن أن يكون شيئاً تاماً ومغلقاً، كالنسق الرياضي، بل شيء يخضع لمبدأ الحركة والنمو، وشيء مفتوح تتقاطع ضمنه أشكال كثيرة ومتنوعة للحياة والفكر.

لا شك في أن الايديولوجيا تشكل نسقاً بهذا المعنى الأخير. فالايديولوجيا، على العموم، هي منظومة من المعتقدات والمبادىء والافكار التي تعبر عن نظرة جماعة معينة للعالم، بما هو وضع وبما هو كون، أي تعبر عن موقفها من قضاياها الكبرى، سواء ما يرتبط منها بوضعيتها التاريخية أو ما يرتبط بوضعيتها الاقتصادية والسياسية والروحية، وتعبر عن أهدافها المثلية التي تنطوي على المعيار النهائي الذي يتعين عليه تقرير المعنى الأخير والقيمة الأخيرة للحياة الاجتماعية. بصورة أكثر تحديداً، تتكون الايديولوجيا، على العموم، من مجموعة متماسكة نسبياً من المبادىء والمثل والمعايير التي تعبر عن نظرة جماعة معينة في الغرض أو الاغراض الأخيرة من الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والروحية، ومن مجموعة من المعتقدات التي تعبر عن موقف هذه الجماعة من طبيعة الوجود الاجتماعي والانساني وطبيعة التاريخ وعن فهمها للواقع الانساني ولمتجهاته التاريخية[2]. قد يبلغ التنوع بهذه المعتقدات حد اشتمالها على معتقدات ذات طابع ميتافيزيقي أو تأملي واشتمالها على معتقدات علمية أو شبه علمية. ولكن مهما يكن من أمر تنوع هذه

المعتقدات، فلا بد من أن تحتوي على معتقدات ميتا ـ نظرية Meta-Theoretical تشكل، من جهة، الرابط الخفي لمختلف عناصر الايديولوجيا، وتشكل من جهة ثانية، المبادىء الموجهة Heuristic Principles للفاعلية التنظيرية ضمن اطارها (٢).

ان الطابع الايديولوجي للمعتقدات، ما كان منها ذا طبيعة ميتا ـ نظرية وما لم يكن، وللمبادىء والمثل والمعايير المعبرة عن نظرة الجماعة في الغرض الأخير من الحياة الاجتماعية، ان الطابع الايديولوجي لهذه جميعاً يكمن في وظيفتها الاجتماعية. فهي من حيث كونها تشكل، مجتمعة، نسقاً ايديولوجياً معيناً لا تكون مجرد هياكل نظرية أو تجريدات فكرية، بل عاملا فاعلا في حياة جماعة معينة. انها، بهذا المعنى، تحدد الاطر الاخيرة لمتجهات فاعلية هذه الجماعة، وتشكل، بالتالي، العامل الموجه لافعالها ومواقفها تجاه قضاياها الكبرى فتكون بذلك الضامن لتماسك هذه الجماعة على صعيد النظر والاتجاه.

البنية المنطقية للايديولوجيا

قلنا ان النوع الثاني من الاسئلة التي يمكن طرحها على مستوى ـ ايديولوجي هو النوع المنهجي. فاذا كانت الايديولوجيا، على الاقل، نسقاً من المبادىء والمثل والمعتقدات، فلا بد هنا من طرح أسئلة حول الطبيعة المنطقية لها من حيث كونها نسقاً من النوع المشار اليه. فالاسئلة المنهجية تستهدف الكشف عن البنية المنطقية للايديولوجيا، كنظام، وهذا بدوره يستدعي الكشف عن وضع كل عنصر من عناصرها في سياق العلاقات التي تحدد معناها كنظام. هنا نحاول، اذن، أن نجيب عن أسئلة من النوع التالي: ما علاقة المصادرات الميتا ـ نظرية للايديولوجيا بعناصرها الاخرى؟ ما الدور المنطقي الذي تلعبه الوقائع ضمن اطار الايديولوجيات، بعامة؟ ما طبيعة العملية الاستدلالية التي تخول لنا ضمن اطار ايديولوجي أن نقبل أو نرفض موقفاً معيناً؟ ما نوع الادلة المستعملة في الاستدلال الايديولوجي، وما معايير هذا الاستدلال؟ ما نوع المعتقدات التي تلعب ضمن اطار ايديولوجي دور المصادرات أو المسلمات الأخيرة في الايديولوجيات؟ كيف تتم عملية اشتقاق الأهداف الايديولوجية؟ واذا كان لوقائع معينة أو لقضايا معينة ذات مضمون تجريبي أو واقعي دور في عملية الاشتقاق هذه، فما الذي يشكل، في هذه الحالة، حلقة أو حلقات الوصل المنطقية بين هذه الوقائع (أو هذه القضايا ذات المضمون التجريبي أو الواقعي) والنتائج المعيارية المعبرة عن الأهداف التي يفترض اشتقاقها؟

الايديولوجيا وقضية الصدق

النوع الثالث والأخير من الاسئلة التي يمكن طرحها على مستوى ميتا ـ ايديولوجي هو النوع الذي يتمحور حول قضية الصدق **Truth**. ان كيفية اجابتنا عن أسئلة من هذا النوع تتوقف، الى حد كبير، على كيفية اجابتنا عن أسئلة من النوع الاول والثاني. ولكن حتى نفهم هذا القول الأخير، لنعمل أولا على توضيح ما يستهدفه النوع الثالث من الأسئلة.

كل ايديولوجيا، كما رأينا، تشكل منظومة متماسكة نسبياً من المثل والمبادىء والمعتقدات. وقد رأينا أيضاً ان ما يعطي مثالا ما أو مبدأ ما أو معتقداً ما معناه أو طابعه الايديولوجي هو كونه يخدم وظيفة اجتماعية، كونه مشتركاً بين أفراد جماعة معينة، وفاعلا في حياتها، وموجهاً لنشاطها العلمي في اتجاه أهداف اجتماعية واقتصادية وسياسية ومناقبية معينة. من الواضح، اذن، أن للايديولوجيا صلة وثيقة بالواقع، وعلى وجه التحديد، صلة وثيقة بواقع جماعة معينة: بفهم هذه الجماعة لذاتها ولمصالحها الجوهرية ولاهدافها القريبة والبعيدة، وفهمها للعالم ومركزها فيه. فان أي ايديولوجيا، اذن، هي، بالمعنى الأعم، نظرة جماعة معينة لذاتها وللعالم. وهي، بالتالي، الاطار الذي تدور ضمنه حياة هذه الجماعة على صعيد الفكر والممارسة والنطاق المحدد لنشاطها الغائي. اذن، فالكلام هنا على صلة الايديولوجيا بالواقع ينحل، بالضرورة، الى الكلام على واقع كون أية ايديولوجيا هي، بحكم طبيعتها، ايديولوجيا جماعة معينة ومتغلغلة في حياة هذه الجماعة على مختلف أشكالها وأصعدتها: متغلغلة في مؤسساتها وممارساتها ومواقفها من قضاياها الأساسية وفي الطرق التي تحدد بواسطتها هذه الجماعة نوع العلاقات التي يجب أن تقوم بين مختلف أعضائها وكذلك نوع العلاقات التي يجب أن تقوم بينها، كجماعة، وجماعات أو فئات أخرى.

لا يستنفد هذا الكلام على صلة الايديولوجيا بالواقع، أبعاد السؤال كلها: ما صلة الايديولوجيا بالواقع؟ فان هناك بعداً آخر مهماً لهذا السؤال يستلزم معالجة غير المعالجة التي قدمناها لصلة الايديولوجيا بالواقع من زاوية كون الايديولوجيا ذات وظيفة اجتماعية ومرتبطة، بالتالي، بحياة جماعة معينة. فما هو اذن، هذا البعد الآخر للسؤال المعني؟

ان أي ايديولوجيا، كما رأينا، هي منظومة أو مجموعة متماسكة نسبياً من المبادىء والمثل والمعتقدات وظيفتها الاجتماعية، يجب أن تتخذ في أذهان معتنقيها قيمة الحقيقة. هذا يعني

انهم لا بد من أن ينظروا اليها على انها تنطوي على تصور صحيح أو صادق للواقع، تصور صحيح أو صادق لما هو كائن ولما يجب أن يكون في الواقع. ولكن ما يهمنا هنا ليس كيف ينظر أصحاب كل ايديولوجيا الى ايديولوجيتهم من حيث قيمة صدقها أو قيمتها المعرفية بعامة. فهذه المسألة الأخيرة هي مسألة سوسيولوجية وليست مسألة فلسفية أو ميتا - ايديولوجية. السؤال الذي يهمنا الآن هو سؤال يتمحور حول الصلة الدلالية Sementical بين الايديولوجيا، بما هي تصور محدد للواقع (لما هو كائن ولما يجب أن يكون في الواقع)، وهذا الواقع بالذات. وهذا يختلف بصورة جذرية عن المسألة التي تناولناها في الفقرات الاخيرة. فما تناولناه في تلك الفقرات كان يستهدف أن يبين صلة التصور الايديولوجي بالواقع من زاوية الوظيفة الاجتماعية لهذا التصور، أي من زاوية علاقته بواقع جماعة معينة والاهمية التي يكتسبها في حياة هذه الجماعة. ولكن السؤال الذي نطرحه الآن يستهدف الكشف عن صلة الايديولوجيا بما هي تصور معين للواقع الذي يشكل موضوع التصور المعني. الاسئلة التي يمكن طرحها هنا على صعيد فلسفي وميتا - ايديولوجي هي من النوع التالي: هل يمكن الكلام على أي تصور ايديولوجي على انه تصور يصدق أو لا يصدق على الواقع، يتطابق أو لا يتطابق مع الواقع؟ بمعنى آخر، هل ينطبق مفهوم الصدق الواقعي Factual Truth على أي تصور ايديولوجي ككل؟ واذا كان الجواب بالنفي، فهل يمكننا أن نقول انه ينطبق على جزء من هذا التصور دون الآخر؟ واذا لم تكن الصلة الدلالية لأي تصور ايديولوجي بالواقع الذي يشكل موضوع هذا التصور من النوع الذي يسمح بتطبيق مفهوم الصدق أو عدمه بالمعنى الواقعي لهذا المفهوم، فهل يمكن تطبيق معايير الصدق غير الواقعية ضمن اطار ايديولوجي؟ واذا لم يكن بالامكان هنا تطبيق أي من معايير الصدق التي تنشأ في مجرى النشاطات المعرفية للانسان الخالية من تصورات ايديولوجية، فهل مرد ذلك الى أن التصورات الايديولوجية خالية من أي مضمون أو دلالة معرفية Cognitive Significance، أم الى أن هذه التصورات تخضع لمعايير خاصة بها لما هو حقيقي أو موهوم، صادق أو غير صادق، عقلاني أو غير عقلاني؟ (٤).

الواضح من هذه الاسئلة ان ما تستهدفه ليس معرفة ما اذا كان أصحاب الايديولوجيات محقين في اعطاء ايديولوجياتهم قيمة الحقيقة، أو في النظر الى تصوراتهم الايديولوجية على انها صادقة أو عقلانية وما شاكل ذلك. ان هذه الاسئلة في الواقع

سابقة منطقياً على أسئلة من النوع الذي يستهدف الكشف عما اذا كان تصور ايديولوجي ما صادقاً أو غير صادق، متطابقاً مع الواقع أو غير متطابق معه، معبراً عن حقيقة ما أو مجرد قناع لأوهام جماعة معينة. فانه من قبيل تحصيل الحاصل أن نقول انه لا يمكننا أن نبين، بالنسبة لتصور ايديولوجي معين، انه صادق أو غير صادق، متطابق مع الواقع أو غير متطابق معه، قبل أن نصل أولا الى جواب عن السؤال: هل توجد معايير للصدق أو للعقلانية يمكن تطبيقها على الانظمة الايديولوجية؟ والنوع الثالث من الأسئلة التي يمكن طرحها على مستوى ميتا ـ ايديولوجي هو ما يتمحور حول هذه المسألة الأخيرة.

قلت سابقاً ان هذا النوع من الاسئلة الميتا ـ ايديولوجية يفترض النوعين الأول والثاني. والسبب يكمن في أنه لا يمكننا أن نعرف ما هي معايير الصدق التي يجب تطبيقها على الايديولوجيات بعامة ما لم نبين أولا ما هي الدلالة الأخيرة لهذه التصورات والمعتقدات، وهو الأمر الذي تتمحور حوله الفئة الأولى من الأسئلة. كذلك لا يمكننا أن نعرف ما نوع هذه المعايير ما لم نكشف، عن طريق الاستقصاء الفلسفي، ما اذا كانت طرق التسويغ ضمن اطار الايديولوجيات بعامة أو طرق الربط بين الوقائع والتصورات الايديولوجية الكلية هي طرق تجريبية أو شبه تجريبية ـ وهو الأمر الذي تتمحور حوله الفئة الثانية من الأسئلة، أي فئة من الأسئلة ذات الطابع المنهجي. ومن الواضح هنا انه اذا تبين لنا أن معتقدات وتصورات من نوع معين يقصد منها أن تكون ذات دلالة واقعية وان الواقع التجريبي هو الأساس الأخير لتسويغها، فلا يعود هناك مجال للشك في أن معيار الحقيقة، بل ومعيار العقلانية التي ينطبق عليها، هو المعيار التجريبي. ولكن اذا كانت هذه المعتقدات والتصورات ذات دلالة واقعية، أو بالأحرى يُقصد منها أن تكون كذلك، دون أن ترتبط عملية تسويغها بالوقائع التجريبية بشكل يجعل من الواقع التجريبي المحك الأخير لصدقها ومعقوليتها، فعندها تكون معايير الصدق والعقلانية التي تنطبق عليها هي غير المعايير التجريبية. وإذا كانت هذه المعتقدات والتصورات ليست ذات دلالة واقعية، فعندها لا يمكن ربطها بعالم الوقائع التجريبية، لا استقرائياً ولا استنباطياً ولا يعود ممكناً بالتالي تطبيق أي معايير تجريبية عليها، سواء كانت هذه المعايير معايير للمعنى أو معايير للصدق والعقلانية.

الفلسفة والوظيفة الايديولوجية

تناولنا حتى الآن بصورة مكثفة ما معنى أن تكون للفلسفة وظيفة ايديولوجية وما

معنى أن تكون لها وظيفة ميتا ـ ايديولوجية. والسؤال الذي نود معالجته الآن، هو التالي: هل يجوز أن تكون للفلسفة وظيفة ايديولوجية؟ أشرت الى انه ليس بين الفلاسفة من ينكر جواز أو مشروعية تناول الفيلسوف لمسائل ميتا ـ ايديولوجية. قد يختلف الفلاسفة حول الطريق التي يجب استعمالها في تحليل البنى التصورية Conceptual structures والمنطقية للايديوجيات بعامة، كأن يصر بعضهم، مثلا، على أن التحليل اللغوي هو الأداة الصالحة للتحليل أو أن يصر بعضهم الآخر على أن التحليل المنطقي هو الأداة الصالحة أو التحليل الفينومنولوجي هو تلك الاداة. وقد يختلف الفلاسفة أيضاً حول ما اذا كان من الضروري أن يقتصر التحليل الفلسفي على تناول التصور الايديولوجي مجرداً عن اطاره التاريخي والسوسيولوجي أم تخطي ذلك الى تناوله من زاوية ارتباطه باطار تاريخي معين ومن زاوية وظيفته الاجتماعية. باختصار، قد يختلف الفلاسفة حول الطريقة الفُضلى لتحليل البنى الايديولوجية تحليلا فلسفياً، ولكننا لا نجد بينهم، على العموم، من أخرج المسائل الميتا ـ ايديولوجية من دائرة المسائل الفلسفية أو المسائل التي يجوز للفيلسوف، كفيلسوف، أن يتطرق لها وأن يعالجها.

ولكن اذا تخطينا الآن الوظيفة الميتا ـ ايديولوجية للفلسفة الى الوظيفة الايديولوجية لها، فاننا لا بد واجدون فئة كبيرة من الفلاسفة تعارض بشدة اسناد وظيفة ايديولوجية للفلسفة. ان بعض هؤلاء الفلاسفة في الواقع يذهب الى حد القول ان عبارة «وظيفة الفلسفة الايديولوجية» تناقض في اللفظ. هذا لا يعني انهم ينفون أن تكون الفلسفة قد استعملت وما زالت تستعمل لخدمة أغراض ايديولوجية، ولكن ما يعنونه هو انهم ولأسباب قبْلية خالصة، لا يعدون استعمال الفلسفة لأغراض ايديولوجية أمراً مشروعاً. فان الحائل الذي يضعه هؤلاء بين الفيلسوف والتفلسف على الصعيد الايديولوجي، وليس الميتا ـ ايديولوجي، هو حائل نظري أو تصوري. وهذا عائد الى ان لهم تصوراً معيناً للفلسفة يتناقض بصورة أساسية مع إسناد وظيفة ايديولوجية للفلسفة [٥].

من الواضح ان السؤال: « هل يجوز أن تكون للفلسفة وظيفة ايديولوجية؟» هو سؤال يدخل ضمن اطار المسائل الميتا ـ فلسفية، لان كيفية الاجابة عنه تتوقف في الأخير على كيفية فهمنا للفلسفة وطبيعتها وأغراضها بما هي نشاط عقلي من نوع معين. اذا كنا، مثلاً، ننظر الى الفلسفة على انها في طبيعتها أداة للتحليل سواء أفهمنا بالتحليل هنا معناه اللغوي، أو المنطقي أو الفينو مينولوجي أو أي معنى آخر، فاننا في هذه الحالة لا غير، لا بدّ من أن نحصر اهتمام الفيلسوف، في ما يختص بالنواحي الايديولوجية، في المسائل ذات

الطابع الميتا - ايديولوجي فقط. ولكن لو وجدنا ان هذا التصور للفلسفة هو تصور خاطىء وأن التصور الصحيح للفلسفة لا ينزع عنها وظيفتها التقويمية والمعيارية، فعندها لا يعود لدينا أي حائل نظري أو تصوري يفرض علينا حصر اهتمامنا الفلسفي بالنواحي الايديولوجية في المسائل الميتا - ايديولوجية.

يتضح اذن، ان السؤال: «هل يجوز أن تكون للفلسفة وظيفة ايديولوجية؟» يتحول الى السؤال: هل يوجد في أي تصور صحيح أو معقول للفلسفة ما يمنع الفيلسوف من أن يخدم، كفيلسوف، أغراضاً ايديولوجية، ومن أن يتبنى ايديولوجية معينة؟

قد يستغرب بعضهم هذا السؤال على أساس أنه يفترض إمكان الفصل بين الفلسفة والإيديولوجيا، بينما العلاقة بين الاثنتين علاقة ضرورية. اذا كانت هذه العلاقة بالفعل علاقة ضرورية، فعندها يكون من يسأل: هل يجوز للفلسفة أن تخدم وظيفة ايديولوجية؟ كمن يسأل: هل يجوز للفلسفة أن تكون فلسفة؟

هناك، لا شك، علاقة وثيقة بين الفلسفة والايديولوجيا. فمن جهة، لا يمكن على العموم فصل التفكير الفلسفي السائد في مجتمع معين عن نظرة هذا المجتمع للحياة والكون والفن، لانه بمعنى من المعاني يتأثر بهذه النظرة أو بعض عناصرها. ولذلك نجد، مثلا، ان التفكير الفلسفي السائد في مجتمع معين يشكل لدارسي هذا المجتمع واحداً من الاسس التي يرتكزون عليها في محاولتهم فهم شخصية هذا المجتمع ومراميه النفسية وطبيعة هويته الثقافية، بعامة. لا يمكن اذن، فهم التفكير الفلسفي السائد لمجتمع ما الا بربطه بالاطار الايديولوجي العام لهذا المجتمع. ومن جهة ثانية، نجد أن الايديولوجيا على العموم تنطوي على نظرة فلسفية أو شبه فلسفية، وان تبني ايديولوجيا معينة هو، لذلك، شأن فلسفي، على الاقل، جزئياً. فالناحية الفلسفية هي البعد الأعمق للايديولوجيا، ولذلك فالموقف الايديولوجي هو، في جانب من جوانبه، موقف فلسفي. فقد تنطوي ايديولوجيا ما على فلسفة مثالية أو فلسفية تجريبية أو فلسفة ماديّة أو فلسفة مادية - روحية أو فلسفة عقلانية، ولذلك فمن يتبنى ايديولوجيا معينة ينطلق، بالضرورة، عن وعي أو غير وعي، من منطلق فلسفي أو شبه فلسفي معين، مثالي أو تجريبي أو مادي، أو مادي - روحي أو عقلاني وما شاكل ذلك.

اذا كانت علاقة الفلسفة بالايديولوجيا وثيقة بحيث يتعذر الفصل، عملياً ونظرياً، بين

الاثنتين، أي اذا كانت الفلسفة السائدة في مجتمع معين مرتبطة، بالضرورة، بايديولوجية هذا المجتمع، أفلا يعني هذا ان تجاوز الفلسفة السائدة، فلسفياً، هو، بـالضرورة، تجاوز للايديولوجيا السائدة؟ وفي هذه الحالة، ألا يكون الموقف الفلسفي المتجاوز للموقف التقليدي منطوياً، كهذا الأخير، على نظرة ايديولوجية معينة؟ اذا كانت الفلسفة السائدة، مثلا، صادرة عن نظرة ايديولوجية دينية، ألا يفترض تجاوزها، فلسفياً، الانطلاق من نظرة ايديولوجية مغايرة؟ واذا سلمنا بكل هذا، فما معنى أن نسأل عما اذا كان يجوز للفلسفة أن تخدم اغراضاً ايديولوجية؟ أليس هذا السؤال مغلقاً Closed question كسؤالنا: هل الأعزب غير متزوج؟ أو سؤالنا: هل للمثلث ثلاثة أضلاع؟ بمعنى آخر، ألا ينحل هذا السؤال، في ضوء تحليلنا السابق، الى السؤال: هل يجوز للفلسفة، بما هي تعبير عن نظرة ايديولوجية معينة، أن تعبر عن نظرة ايديولوجية معينة؟ أو الى السؤال: هل يجوز للفلسفة، بما هي فاعلية تخدم أغراضاً ايديولوجية، أن تخدم أغراضاً ايديولوجية؟

لا شك انه اذا افترضنا ان الفلسفة تعبير عن نظرة ايديولوجية معينة، لا بد آنذاك من أن نعدّ السؤال «هل يجوز أن تكون للفلسفة وظيفة ايديولوجية؟» سؤالا مغلقاً بمفهوم ج.أ. مور G.E. Moore للسؤال المغلق [٦]. فالعلاقة بين التعبير والمعبر عنه هي، لا شك، علاقة منطقية وليست علاقةسببية[٧]. وفي هذه الحالة، لا يجوز طرح السؤال الذي نطرحه، لأنّ طرحه يفترض ما لا يمكن، حتى منطقياً، افتراضه، أي يفترض امكان عدم كون الفلسفة تعبيراً عن نظرة ايديولوجية معينة. ولكن ما يظهر انه ينطبق في الأكثر على علاقة الفلسفة بالايديولوجيا هو انها علاقة سببية أو واقعية. ففي نظرنا الى هذه العلاقة، كعلاقة من النوع الأخير، ما قد يصح عندها قوله هو ان الفلسفة لا تنشأ في فراغ ايديولوجي، أي ان للايديولوجيا، بحكم الواقع، تأثيراً على التفكير الفلسفي واتجاهاته، أو أن الفلسفة، في واقعها، ما هي الا قناع تختفي وراءه دوافع واتجاهات ايديولوجية معينة.

ولكن العلاقة بين الفلسفة والايديولوجيا، من زاوية نظرنا اليها كعلاقة واقعية، ليست، كما نعرف، وحيدة الطرف. فكما ان الفلسفة تتأثر بالايديولوجيا، فهي كذلك تؤثر على الايديولوجيا. ولكن سواء نظرنا الى الفلسفة من منظور تأثرها بالايديولوجيا أو من منظور تأثيرها على هذه الأخيرة، فمما لا مهرب من التسليم به في هذه الحالة هو أن

الفلسفة قادرة، على الأقل من حيث المبدأ، على تجاوز حدود هذه العلاقة القائمة بينها وبين الايديولوجيا. بمعنى آخر، أن نربط الفلسفة بالايديولوجيا على النحو الواقعي الذي اقترحناه لا يعني انه لا يمكن للفلسفة، حتى من حيث المبدأ، أن تتحلل من أية تأثيرات أو نوازع ايديولوجية أو أن تتجرد من أية أغراض ايديولوجية. ولذلك فاذا لم تكن علاقة الفلسفة بالايديولوجيا الا من النوع الواقعي المشار اليه، لا يعود أمامنا، في هذه الحالة، أي حاجز منطقي يحول دون طرح السؤال: هل يجوز أن تكون للفلسفة وظيفة ايديولوجية؟ فان هذا السؤال الأخير، في هذه الحالة، يصير سؤالاً مفتوحاً، لأننا لم نعد ننظر الى علاقة الفلسفة بالايديولوجيا على انها علاقة تقررها ماهية الفلسفة، بل علاقة مضفاة عليها من خارجها.

« الصفاء الفلسفي »

يصر عدد كبير بين الفلاسفة المعاصرين في الغرب، ليس فقط على أنه لا يجوز أن تكون الفلسفة سوى ميتا ـ فلسفة أو ميتا ـ لغة. إن هؤلاء الفلاسفة لم يتورعوا عن أن يقفوا الى جانب ما صار يدعى « الصفاء الفلسفي »[٨]. والصفاء الفلسفي، من منظور هؤلاء الفلاسفة، لا يعني فقط تحييد الفلسفة في جميع الشؤون السياسية والاجتماعية والاخلاقية، بل تحييدها أيضاً بالنسبة للشؤون الفلسفية ذاتها. يجب أن تصفى الفلسفة، اذن، ليس فقط من أي اهتمام بالشؤون الجوهرية ـ المعيارية، بل يجب أن تصفى الفلسفة حتى من الفلسفة. هذه الفكرة الاخيرة المحتضنة، في ظاهرها، لمفارقة حادة ما هي، في الواقع، سوى تعبير عن دعوة للفيلسوف للتحرر من الفلسفة التقليدية بكل شؤونها وشجونها الميتافيزيقية والمعيارية. والمضمون الأخير لهذه الدعوة عند المناطقة الوضعيين وعند فلاسفة التحليل اللغوي وفلاسفة اللغة العادية من بعدهم هو تحويل الفلسفة الى أداة للتحليل (المنطقي أو اللغوي)، أي تحويل الفلسفة الى ميتا ـ لغة، فلا تدخل ضمن دائرة اهتماماتها سوى القضايا الميتا ـ لغوية، بعامة، والقضايا الميتا ـ فلسفية، بخاصة[٩]. وهكذا لا تعود القضايا الفلسفية الجوهرية، المعيارية منها وغير المعيارية من ميتافيزيقية وانطولوجية، قضايا مناسبة للتبني الفلسفي، لأنه اذا كانت هناك قضايا يصح للفيلسوف أن يتبناها، فلسفياً، فان هذه القضايا يجب أن تكون، بالضرورة، اما قضايا ميتا ـ لغوية أو قضايا ميتا ـ فلسفية.

يلخص الفيلسوف النمساوي فنتجنشتين هذه الدعوة الى الصفاء الفلسفي في قول مفاده

ان على الفيلسوف أن يترك كل شيء كما هو. وهذا يعني، على وجه التحديد، ان الفيلسوف مدعو لأن يفهم لا أن يغير، مدعو لأن يكشف عن مزالق النظر الفلسفي التقليدي التي هي، أصلا، مزالق لغوية، وأن يرى مصادر الاختلاط فيه، لا أن يضيف اليه أو أن يعدل فيه، مدعو لأن يبين حدود اللغة أو حدود التصورات الكامنة في اللغة، وأن يكشف عن المعايير الضابطة لاستعمالاتنا اللغوية على اختلافها، لا أن يعدل في هذه الحدود والمعايير [١٠].

من النتائج المباشرة لهذا التصور للفلسفة النتيجة التي شدد عليها هير R.M.Hare في قوله انه لا يجوز للفيلسوف أن يستعمل فلسفته للبرهنة على نتائج سياسية[١١]. فما يجب «أن تستهدفه الفلسفة»، بالنسبة لهير،«هو الفهم، وخطوتها الأولية هي غالباً أن تبين اننا لا نفهم ما نعتقد اننا نفهمه»[١٢]. انطلاقاً من هذا التصور للفلسفة الذي لا يعطي لها دوراً أشمل من الفهم[١٣]، بامكاننا أن نعمم النتيجة التي توصل اليها هير على الشكل التالي: لا يجوز للفيلسوف أن يستعمل فلسفته للبرهنة على (أو لتسويغ) أي نتائج معيارية أو حتى أي نتائج فلسفية الا اذا وحدنا القضايا الفلسفية بالقضايا الميتا ـ فلسفية أو القضايا الميتا لغوية، بعامة.

الفهم هو أيضاً ما يفترض أن نصل اليه عن طريق الديالكتيكية السقراطية. كان سقراط، كما يعرف أي دارس مبتدىء للفلسفة، يستعمل الديالكتيك كوسيلة للوصول الى تعاريف كلية لألفاظ مثل «العدالة»، «الشجاعة»، «المعرفة» الخ.. للوصول الى فهم ماهية المسمى لكل لفظ من هذه الألفاظ. ولكن اذا كانت الفلسفة، في نظر سقراط، تستهدف تحقيق الفهم عن طريق الديالكتيك، فلايعني ذلك توحيد القضايا الفلسفية بقضايا ميتا ـ لغوية، لان موضوعات الفهم، له، هي ماهيات الأشياء. يفترض في الديالكتيك، اذن، أن يوصلنا الى الطبيعة النهائية للأشياء. والى جانب هذا، فان سقراط أخضع الديالكتيك لأغراض انسانية، اذ أن ما استهدفه، في الأخير، هو الوصول الى معايير موضوعية يهتدي بها الإنسان في حياته. ومن هنا كان توحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة.

الفلسفة ضمن تصور فلاسفة كفتجنشتين وراسل وآير وهير وغيرهم هي سقراطية الى حد. انها سقراطية فقط الى الحد الذي تستعمل فيه التحليل للوصول الى الفهم. ولكنها ليست سقراطية بالنسبة لغايتها الأخيرة، ولا بالنسبة للأشياء التي يجب أن تشكل

موضوعات الفهم الفلسفي. فالغاية الاخيرة للفلسفة ليست خلق انسان فاضل، كما هي عند سقراط، وموضوعات الفهم الفلسفي ليست، كما كانت لسقراط، ماهيات معينة. فما أسماه سقراط «ماهية» لا وجود له، بالنسبة لفلاسفة التحليل، الا على صعيد تصوري أو لغوي. من هنا يتضح، ضمن هذا التصور التحليلي ـ اللغوي للفلسفة، أن ما تصل اليه الفلسفة عن طريق التحليل هو قضايا ميتا ـ لغوية. فاذا أخضعت لفظاً معيناً، لنقل انه لفظ «العدالة»، للتحليل الفلسفي، فما يفترض أن أصل اليه، هذا اذا كان تحليلي ناجحا، هو قضية صادقة، ولكن أن نقول انها صادقة هو أن نقول، في هذه الحالة، انها تتطابق، ليس مع الواقع غير اللغوي **Extra - Linguistic**، بل مع الواقع اللغوي لاستعمال اللفظ المعني. من الواضح، اذن، أن النتيجة التي أصل اليها هي نتيجة ميتا ـ لغوية.

من هنا نفهم قول جلبرت رايل **G. Ryle**» ان الفلسفة ليست كلاماً على العالم، بل هي كلام على كلامنا على العالم»(١٤). واذا كانت الفلسفة كذلك بالفعل، أي اذا كان هذا هو المعنى الوحيد المشروع للفلسفة، فلا يجوز أن تكون للفلسفة وظيفة ايديولوجية. فما دامت الأسئلة الوحيدة التي يجوز للفيلسوف طرحها، كفيلسوف، هي ذات طابع ميتا ـ لغوي، فعندها لا يجوز للفيلسوف أن يعالج، من زاوية فلسفية، أسئلة كالتالية: ما النظام الاجتماعي الأفضل لحياة الانسان؟ هل الرأسمالية نظام مرغوب فيه؟ هل تحتوي النظرة الاشتراكية على التصور المطلوب للمجتمع الفاضل؟ ما الأهداف الاجتماعية التي في تحقيقها تحقيق لمصالح الانسان الحقيقية؟ كيف يجب أن يكون تصورنا للحياة الجيدة؟ ما الذي يجب أن يشكل الهدف الأخير أو مجموعة الأهداف الأخيرة للتقدم الانساني؟ فان أسئلة من هذا النوع ليست أسئلة ميتا ـ لغوية، بل أسئلة جوهرية ـ معيارية **Substantive - normative**. فما نستهدفه من وراء طرح هذه الأسئلة ليس فهم تصورات معينة عن طريق التحليل اللغوي أو المنطقي أو عن طريق ممارسة الديالكتيكية السقراطية، بل ما نستهدفه هو الوصول الى نظرة واضحة وصحيحة حول المبادىء التي يجب أن توجه الانسان على صعيد النظر والممارسة في اتجاه تحقيق حياة أسمى وأنبل وأغنى.

من الواضح، اذن، أن الهدف من وراء طرح أسئلة من النوع السابق هو هدف معياري ـ جوهري، وهو ما لا يمكن أن يكون هدفاً من أهداف الفلسفة، حسب التصور التحليلي ـ اللغوي للفلسفة. فان هذا التصور كما رأينا، يحصر دور الفيلسوف، فيما يختص بأسئلة من النوع المشار اليه، في تحليل الطبيعة المنطقية، أو اللغوية لأسئلة كهذه. فهو لا

يجوز له، كفيلسوف، أن يعمل على الإجابة عن هذه الأسئلة، بل ان ينخرط فيما هو سابق منطقياً على هذا الأمر الأخير، أي في محاولة فهم الطابع المنطقي لهذه الأسئلة وشروطها السيمانطيقية، ومحاولة الكشف عن مدى قابليتها للفهم وعن المعايير المنطقية اللغوية التي يخضع لها طرح أسئلة من هذا النوع. وهذه الأمور كلها تدخل في دائرة المسائل الميتا ـ ايديولوجية بحكم ارتباطها في هذه الحالة بمعالجة مسائل ايديولوجية على صعيد ميتا ـ لغوي.

ليس هذا التصور اللغوي ـ التحليلي للفلسفة هو التصور الوحيد الذي يضع حائلا نظرياً بين الفيلسوف والتفلسف على صعيد سياسي ـ ايديولوجي. فان القرن العشرين، كما وصفته في دراسة سابقة، هو «قرن لا أنسنة الفلسفة»[١٥]. فاذا كانت الفلسفة قد تحولت على أيدي المناطقة الوضعيين والفلاسفة التحليليين بعامة الى نشاط ميتا ـ لغوي محايد، معيارياً وايديولوجياً وسياسياً، فانها قد تحولت على أيدي الوجوديين والفينومينولوجيين إلى أداة للكشف والوصف، فالاتجاه الوجودي ـ الفينومينولوجي يعتمد ما صار يسمى في أوساط هؤلاء الفلاسفة بـ «المنهج الوصفي» فما يريده الوجودي هو كشف واضاءة الوضع الانساني، كما هو في واقعة، لا تكوين رؤيا أو تصور شامل لما يجب أن يكون عليه الوضع الانساني. فما حاول أن يفعله فيلسوف كهيديغر أو سارتر هو تطبيق المنهج الفينومينولوجي الوصفي على موضوعات وجودية معينة قاصداً من وراء ذلك كشف الوضع الانساني، من حيث هو وضع انطولوجي، واضاءة البنى الأخيرة، للوجود الفردي. ان الوجودية، بهذا المعنى، صارت محاولة منهجية لاستكشاف مقولة الفرد، ومفهوم الفلسفة الذي نستخرجه من ممارسات الوجوديين الفلسفية هو مفهوم يضع الشؤون المعيارية، بعامة، والسياسية والايديولوجية، بخاصة، خارج اطار الفلسفة. والفينومينولوجيا، في شقها الهوسرلي الخالص ـ شقها غير الوجودي ـ، هي محاولة منهجية لتحليل البنى الأخيرة للوعي والخصائص الجوهرية للتجربة، من أجل الوصول الى المعطيات الخالصة، أي المعطيات المعرَّاة من كل أنواع المعرفة الانسانية[١٦]. ففي كتابه The Idea of Phenomenology، لا يترك هوسرل مجالا للشك في أن المشكلة الأساسية لنقد المعرفة هي الوصول الى وضع يسمح لنا بأن نحدس ماهية المعرفة، وأن نصل، بالتالي، الى أن نرى رؤيا عيانية مباشرة كيف يكون الإدراك الصحيح Valid cognition واقعة لا يمكن الشك فيها، حتى مبدئياً[١٧].

هدف الفلسفة، اذن، هو الكشف الحدسي عن البنى الاخيرة للمعرفة، بعامة، وعن الموضوعات الخالصة ـ الماهيات، في لغة هوسرل ـ التي يشكل الادراك العياني المباشر لها الأساس النهائي لكل معرفة صحيحة. هنا تتوحد الفلسفة بالابستمولوجيا: تصير «علم العلوم»، أي المنهج الناظم لها جميعاً. ومن الواضح هنا انه، حسب هذا التصور للفلسفة، لا يمكن، حتى نظرياً، أن ندخل ضمن دائرة المسائل الفلسفية أسئلة لها مساس بحياة الإنسان ومصيره، بتطلعاته وأهدافه. ولذلك فان التصور الوجودي ـ الفينومينولوجي للفلسفة وكذلك التصور الفينومينولوجي الخالص لها يصلان الى النتائج نفسها التي يصل اليها التصور التحليلي ـ اللغوي لجهة تحييد الفلسفة معيارياً، وبالتالي سياسياً وايديولوجياً. وما شهدناه في الغرب في هذا القرن من انحدار كبير للفلسفة الاجتماعية والسياسية ليس الا تعبيراً صارخاً عن هذه النزعات الفلسفية العاملة، عن وعي أو غير وعي، بمبدأ فتجنشتين: على الفلسفة أن تترك كل شيء كما هو.

ولكن هل على الفلسفة، بالفعل، أن تترك كل شيء كما هو؟ هل من غير الجائز، فلسفياً، أن نعمل على تغيير العالم، بدل وصف أو تفسيره، أن نعمل على تحويل الوضع الانساني، بدل الاكتفاء باضاءته والكشف عن بناه الانطولوجية، أن نعمل على نقض ما هو كائن وفق رؤيا واضحة لما يجب أن يكون، بدل الاكتفاء بالكلام على الكلام على ما هو كائن أو ما يجب أن يكون؟ هل من مسوغ لأي تصور للفلسفة يضع، بصورة قبْلية، حاجزاً مطلقاً بين الفيلسوف والتفلسف على صعيد معياري، بعامة، والتفلسف على صعيد سياسي وايديولوجي، بخاصة؟ ألا يكون تصور من هذا النوع للفلسفة مجرد تعبير عن تعريف اقناعي لها؟ واذا صح أن تصورا من هذا النوع هو مجرد تعبير عن تعريف اقناعي للفلسفة، ألا يكون وضع من يدافع عن هذا التصور وضعاً يبلغ أقصى حدود التناقض؟ فان التصور المعني للفلسفة، كما رأينا يطلب منا أن نترك كل شيء كما هو. ولكن التعاريف ذات الطابع الاقناعي هي، بالضرورة، ذات طبيعة متخطية. أن أعَرِّف مفهوماً ما تعريفاً اقناعياً يعني بالضرورة، أن أتخطى الواقع اللغوي لاستعمالات هذا المفهوم النموذجية. ولذلك فان التعريف الاقناعي لا يتفق مع مبدأ ترك كل شيء كما هو. واذا كان أي تعريف للفلسفة من النوع الذي يفرض على الفيلسوف، بصورة قبْلية، ترك كل شيء كما هو تعريفاً اقناعياً، فانه، لا شك، يزج صاحبه في مفارقة منطقية حادة، لأن التعريف، من حيث كونه اقناعياً، لا يترك كل شيء كما هو، ومع ذلك فهو يستلزم

ترك كل شيء كما هو. انه يشكل تثويراً للفلسفة على صعيد فلسفي في الوقت الذي يضع فيه حائلا نظرياً أو تصورياً بين الفيلسوف وتثوير أي شيء، فلسفياً.

قد يعترض الفلاسفة الذين يتصورون الفلسفة على النحو الذي نبحثه هنا على أساس أن فهمهم للفلسفة لا يتخطى حدود النظر اليها كواسطة عقلانية للبحث عن الحقيقة، وان النظر الى الفلسفة على هذا النحو الأخير لا ينطوي على تعريف اقناعي للفلسفة. ولكن ما الذي يجعل الفلسفة، حسب هذه النظرة للفلسفة، محايدة معيارياً وسياسياً وايديولوجياً؟ الجواب الذي يعطيه الفلاسفة التحليليون، مثلا، هو أن الشؤون المعيارية، بعامة، والشؤون السياسية والايديولوجية، بخاصة، لا يمكن أن يخضع الخوض فيها على صعيد فلسفي لمعايير عقلانية الا اذا بقي ضمن حدود التحليل اللغوي أو المنطقي للمفهومات الأساسية المرتبطة بهذه الشؤون.

أما اذا انتقلنا من مستوى التحليل الى مستوى التسويغ أو الالتزام أو المفاضلة، فلا توجد معايير عقلانية يمكن بواسطتها أن نبين أن موقفاً معيارياً ما، سياسياً كان أم ايديولوجياً أم أخلاقياً، هو موقف مسوغ أو موقف يجب الالتزام به دون غيره من المواقف أو يجب تفضيله على غيره من المواقف. باختصار، لا توجد، في نظر هؤلاء الفلاسفة، حقائق معيارية، ايديولوجية أو غير ايديولوجية، ولذلك فلا مهرب من تحييد الفلسفة، معيارياً وايديولوجياً، والا تخلت الفلسفة عن دورها الأساسي في البحث العقلاني عن الحقيقة(١٩)

لا شك في أن الفلسفة، منذ بداياتها الاولى في أيونيا حتى عصرنا الحاضر، تشكل، على العموم، بحثاً منهجياً عن الحقيقة. ولا شك ان النظر الى الفلسفة على هذا النحو لا يشكل، على العموم، مدار اختلاف بين الفلاسفة. الا أن هناك مسألتين أثير حولهما في الماضي، وما زال يثار، نقاش حاد على الصعيد الميتا ـ فلسفي. المسألة الاولى تتعلق بطبيعة الفلسفة كمنهج، والثانية تتعلق بطبيعة الحقائق التي يفترض أن تشكل الموضوعات الاخيرة للكشف الفلسفي.

الابستيمولوجيا الواقعية

لنأخذ، مثلا، اتجاه الابستمولوجيا الواقعية الذي تزعمه أفلاطون قديماً وهوسرل في عصرنا الحاضر. ان هذا الاتجاه جعل الحدس (حدس الماهيات) والاستنباط مستنفدين للنهج الفلسفي، وقصر الحقائق الفلسفية على ما يرتبط بالماهيات بصورة مباشرة وكذلك

على ما يمكن اشتقاقه من وجود هذه الماهيات بصورة مباشرة وكذلك على ما يمكن اشتقاقه من وجود هذه الماهيات بصورة استنباطية. ولو أخذنا الآن الاتجاه التجريبي، لرأينا أنه في البداية دمج التحليل السيكولوجي بالتحليل المنطقي (كما فعل لوك وهيوم)، وانتهى في الأخير، على أيدي المناطقة الوضعيين، الى تبني التحليل المنطقي وحده كمنهج فلسفي، ونفى أن تكون هناك حقائق فلسفية مستقلة، لأن الحقائق التي يوصلنا اليها التحليل المنطقي هي حقائق منطقية، وبالتالي حقائق صورية أو تحليلية[٢٠]. ولو أخذنا الاتجاه اللغوي في الفلسفة، لوجدنا انه قصر المنهج الفلسفي على التحليل اللغوي، ونفى أيضاً أن تكون هناك حقائق فلسفية مستقلة، لأن الحقائق التي نصل اليها عن طريق التحليل اللغوي هي مجرد حقائق تصورية أو ميتا - لغوية.

هناك اتجاهات غير هذه الاتجاهات التي تناولناها لا تعطي كبير أهمية للتجريد الذهني أو المنطقي أو لحدس الماهيات. من هذه الاتجاهات الوجودية والماركسية. فالاتجاه الوجودي لا يعطي للمنطق أو الاستنباط أية أهمية في التحليل الفلسفي، ويجد أن الاكتشاف الفلسفي هو أشبه شيء بالاكتشاف الفني أو الادبي، وان التفلسف، بالتالي، لا يقوم الا على الرؤيا الفنية المباشرة التي تهدف الى اضاءة الوضع الانساني والكشف عن بناه الانطولوجية الأخيرة. فالحقائق التي يُطلب الكشف عنها هنا هي حقائق انطولوجية لا تتخطى الوضع الانساني بما هو وضع عيني وذاتي لا يمكن الاحاطة به عن طريق التجريد الذهني أو المنطقي أو طريق العلوم التجريبية.

أما بالنسبة لماركس، فان ما يشكل الموضوع الأخير للفلسفة هو أسئلة محددة حول الانسان والتاريخ والثقافة. ان الأجوبة التي تعطيها عن أسئلة من هذا النوع تكون صادقة الى الحد الذي تنجح فيه في تمكيننا من ازالة الصعوبات العينية التي أدت، أصلا، الى اثارة هذه الأسئلة. هنا نجد أيضاً ان الفلسفة هي بحث عن الحقيقة، ولكن مفهوم الحقيقة عند ماركس لا ينفصل ولا يمكن أن ينفصل عن الممارسة. فان ماركس أصر دائماً على أن «السؤال عما اذا كان بامكان الفكر أن يصل الى الحقيقة الموضوعية ليس سؤالا نظرياً، بل عمليّ. فعلى الانسان أن يبرهن على الحقيقة في الممارسة»[٢١]. هنا، في هذا الاصرار، يتوحد الفكر بالممارسة.

ان النظريات الاجتماعية، في نظر ماركس، ذات نتائج عملية، مباشرة وغير مباشرة. فلا يمكن الوقوف عند حد إعلان. ما هو ممكن نظرياً. فإما أن نختار تحقيق ما هو

ممكن، وإما لا. وهذا يعني اما أن نختار تجاوز ما هو حاصل أو استمرار ما هو حاصل. من هنا يتضح انه لا يمكن للتنظير، في نظر ماركس، أن يكون محايداً معيارياً. فحتى الذي ينخرط في تأملات مجردة حول البدائل الاجتماعية الممكنة دون أن يعير أي اهتمام لما اذا كان يمكن تحويل أي منها الى واقع، يؤكد ضمنياً على ضرورة استمرار ما هو قائم. فالفلسفات التأملية ليست، كما يهيىء لنا أصحابها، مفصولة عن الحياة، بل هي، بالضرورة، فلسفات حياة. والحكم عليها، لذلك، يجب أن يكون على أساس نتائجها الاجتماعية(٢٢).

من الواضح، اذن، أن معطيات الجواب عن السؤال: «هل وصل هذا الفكر الفلسفي أو ذاك الى القبض على الحقيقة الموضوعية؟» لا تكمن خارج اطار الفكر كممارسة وبالتالي كشيء ذي نتائج اجتماعية، مباشرة أو غير مباشرة. وهذا يعود الى كون الفكر الفلسفي، بالنسبة لماركس، هو بمعنى من المعاني، فكر معياري. فاذا أزلنا من دائرة المسائل الفلسفية ما يرتبط بالعلوم الطبيعية والعلوم الصورية (الرياضيات والمنطق)، لا يبقى ضمن هذه الدائرة سوى المسائل المرتبطة بالقيم. فالفلسفة، اذن، بطبيعتها سياسية وأخلاقية واجتماعية، والنزعات الميتافيزيقية، والتجريدية التي رافقت الفلسفة منذ ولادتها ما هي الا قناع لنزعاتها السياسية والأخلاقية والاجتماعية(٢٣). من هنا نفهم لماذا يتكلم ماركس على النقد على انه منهج الفلسفة(٢٤). فقد يكشف عن القيم والاتجاهات، يرفع القناع الميتافيزيقي أو غير الميتافيزيقي الذي تتستر خلفه هذه القيم والاتجاهات ليصل الى الجذور الاجتماعية للرغبات والأهداف الانسانية. ولكن دور الفلسفة لا يقف عند هذا الحد. فالفكر الفلسفي الناضج هو الذي يتخطى مجرد النقد الى النقد الجذري. وهذا الأخير يقوم على فهم واضح لكون وجود كل فلسفة يفترض وجود شروط مادية من نوع ما وان احلال فلسفة جديدة محل فلسفة قديمة مسألة تستلزم بالتالي تغيير الشروط المادية التي تشكل الأساس لوجود الفلسفة القديمة واستبدالها بالشروط المادية التي لا يمكن للفلسفة الجديدة بدونها أن تؤتي ثمارها الاجتماعية، والسياسية والأخلاقية. فالفلسفة التي تكتفي بنقد الواقع دون أن تتحول الى النقد الجذري، أي الى تحويل فعلي للواقع، هي، من زاوية نظر ماركس، ترسيخ للواقع. والفلسفة التي تتحول الى النقد الجذري للواقع دون أن يكون هذا الواقع قابلا لأن يحول وفق رؤياها الجديدة لما يجب أن يكون عليه الواقع هي كذلك ترسيخ لهذا الواقع. وفي كلتا الحالتين، لا تكون هذه الفلسفة قد قبضت على ناصية

الحقيقة، لأن معيار الحقيقة ليس شيئاً مجرداً عن النتائج العملية لهذه الفلسفة. الفلسفة التي تقبض على ناصية الحقيقة، هي الفلسفة التي تحقق ذاتها عن طريق تحقيقها لحاجات البشر وللشروط الاجتماعية التي تشكل الأساس الأخير لهذه الحاجات. ولهذا يقول ماركس «النظرية تتحقق في البشر فقط الى الحد الذي تكون فيه تحقيقاً لحاجاتهم»[٢٥].

رأينا في شرحنا المختصر لبعض وجهات النظر الفلسفية حول طبيعة الفلسفة كوسيلة للبحث عن الحقيقة وحول طبيعة الحقائق التي يفترض أن تشكل موضوعات الفلسفة، ان النظر الى الفلسفة كوسيلة للبحث عن الحقيقة ليس ذا دلالة واحدة لجميع الفلاسفة. ولذلك فالنظر الى الفلسفة على هذا النحو لا يشكل نظرا محايداً للفلسفة، أي نظراً لا ينطوي على تعريف اقناعي لها، الا اذا جردناه من أي ممارسة فلسفية. فعندما ننظر الى هذا المفهوم للفلسفة، كما يتجلى في الممارسات الفلسفية المختلفة، نجد انه مفهومات عديدة متباينة بل ومتضاربة، لا مفهوم واحد. فالبحث الفلسفي عن الحقيقة ضمن ممارسات الابستمولوجيين الواقعيين هو محاولة للوصول الى وضع يسمح لنا بأن نحدس الماهيات بما هي موجودات موضوعية وأزلية. أما هذا البحث ضمن ممارسات التجريبيين أو التحليليين اللغويين فهو محاولة للوصول الى حقائق تحليلية أو منطقية أو ميتا ـ لغوية أو تصورية عن طريق التحليل المنطقي أو اللغوي. ولكن لو نظرنا الى البحث الفلسفي عن الحقيقة من منظور الممارسة الفلسفية لدى الوجوديين لوجدنا انه بحث عما لا يمكن أن يبلغه أي علم تجريبي أو صوري، أو ميتا ـ لغوي، بحث عن ذاتية الوضع الانساني ومعناها الأخير، بحث متحلل من قيود التجريد المنطقي أو العلمي ومن ضوابطها المنهجية ويعتمد الحدس الأدبي أو الفني. أما عند الماركسيين، بعامة، فان البحث الفلسفي عن الحقيقة لا يعني أقل من نقد جذري للقيم والاتجاهات ووجهات النظر والايديولوجيات ـ نقد يتحد فيه الفكر بالممارسة والنظر بالفعل[٢٦]. نقد لا يستهدف فقط نقض الفكر السائد وفق معايير مجردة لاحراز انتصار فكري مجرد، بل يستهدف نقض الفكر السائد وفق معايير مجردة لإحراز انتصار عملي حقيقي. نقد لا يقوم على مفهوم مسبق ومجرد لما هو حق وحقيقة بل قد يتقرر مقدار الحق والحقيقة فيه بالقياس الى ما يحققه عملياً وبمدى تطابق ما يحققه عملياً مع أهدافه الأصلية.

لا شك اذن، انه من الصعب قبول الادعاء بأن مفهوم الفلسفة على أنها بحث عن الحقيقة هو مفهوم محايد فلسفياً، ما دام لا يوجد اتفاق بين الفلاسفة حول ما يشكل بحثاً

فلسفياً عن الحقيقة وحول ما يشكل الموضوع الأخير لهذا البحث. والأهم من ذلك، في نظرنا، هو أن هذا المفهوم للفلسفة حتى وان عددناه محايداً بالمعنى الفلسفي، من الصعب حسبانه محايداً بالمعنى الايديولوجي. قد يستغرب بعضهم قولنا الأخير هذا على أساس انه اذا عددنا الفلسفة بحثاً مجرداً عن الحقيقة مثلها في ذلك مثل العلوم الصورية والطبيعية، يصير من قبيل تحصيل الحاصل أن نعدّ الفلسفة محايدة، معيارياً وسياسياً وايديولوجياً. ان الكثيرين من الفلاسفة ربطوا حياد الفلسفة المفترض على الصعيد الايديولوجي أو السياسي أو المعياري بطبيعة الفلسفة، أي بكون الفلسفة، حسب اعتقادهم، بحثاً متجرداً عن الحقيقة المجردة. هذه هي في الواقع نظرة المناطقة الوضعيين والتحليليين على مختلف أنواعهم وحتى نظرة الفينومينولوجيين والفلاسفة العقليين والمثاليين عموماً.

تساؤلات

لنفترض اننا قبلنا بهذا التصور للفلسفة الذي يجعلها بحثاً متجرداً عن الحقيقة المجردة، فلماذا يجب أن يقودنا هذا الى أن نعدّ الفلسفة، بما هي ممارسة عينية لهذا البحث المتجرد عن الحقيقة، محايدة بالمعنى الايديولوجي أو السياسي أو الاجتماعي؟ اذا كانت ممارسة الفلسفة بهذا المعنى تعني، بالضرورة، كما فهمنا من فتجنشتين وأتباعه، ترك كل شيء كما هو، فكيف يمكن في هذه الحالة أن نعدّ هذه الممارسة محايدة ايديولوجياً وسياسياً واجتماعياً؟ ألا تصير الفلسفة من خلال هذه الممارسة للفلسفة ترسيخاً للنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي القائم؟ قد لا تكون الفلسفة من خلال هذه الممارسة ترسيخاً مقصوداً للنظام القائم، أي قد لا تعبر هذه الممارسة للفلسفة عن انحياز مقصود أو واع الى النظام القائم،ولكن هذا لن يغير في شيء واقع كون هذه الممارسة تترك كل شيء كما هو. ليست مهمة الفيلسوف، من ضمن هذا المنظور، النقد أو النقد الجذري بالمعنى الماركسي أو تكوين مثل جديدة للانسان أو البحث عن أسس جديدة لتنظيم المجتمع، لأن هذه الامور، كما يفترض العاملون وفق التصور المعني للفلسفة، لا تدخل ضمن اطار البحث المتجرد عن الحقيقة المجردة، فهي، اذن، أمور لا تخضع لمعايير عقلانية، ولا يمكن بالتالي البتّ أو التداول فيها، لا على صعيد فلسفي ولا على أي صعيد عقلاني من نوع آخر. اذن، النتيجة الأخيرة لهذا الموقف ليست فقط وضع حاجز بين الفيلسوف والسياسة الثورية، بل بين العقل وهذه الأخيرة أيضاً. ولكن ألا يشكل هذا الموقف حكماً على كل سياسة ثورية على انها سياسة تعسفية؟ وماذا يمكن أن تكون النتائج الاجتماعية لهذا الموقف

الفلسفي سوى تجريد البشر من أي مسوغ عقلاني للعمل على تغيير أو تثوير المجتمع ولجم أية نزعة لديهم لتخطي الوضع القائم؟ واذا كانت هذه هي بعض النتائج الممكنة لهذا الموقف، فكيف يمكننا في هذه الحالة أن نعده محايداً، ايديولوجياً، ألا وهو الموقف الذي يرسخ، على صعيد نتائجه الاجتماعية الممكنة، ما هو قائم أروع ترسيخ[٢٧].

قد يعترض أصحاب هذا الموقف على تحليلنا على أساس أن موقفهم، وان كان لا يشجع على الانخراط في التفكير في قضايا الانسان الكبرى ذات الطابع الايديولوجي، لا يشكل تثبيتاً لما هو قائم، لأنه لا يتعارض مع نزعة الانسان نحو اصلاح أو تحسين وضعه الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي أو التربوي. بمعنى آخر، ان الروح التي تغرسها في نفوس الناس النظرة الفلسفية التي ينطوي عليها هذا الموقف تتعارض فقط مع الميل للتفكير في قضايا كبرى تتعلق بالغايات النهائية التي يفترض فيها أن تشكل معايير مطلقة للنظر والممارسة على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ولكنها لا تتعارض مع أي ميل لدينا لاصلاح شؤون حياتنا بصورة جزئية وتدريجية على ضوء أهدافنا القريبة والمتفق عليها[٢٨]. ان هذا الميل الاخير، كشيء يعبر عن ذاته في «سياسة التكيف والتغيير الجزئي». هو، في نظر أصحاب الموقف الذي نعالجه هنا، مظهر من مظاهر العقلانية المنهجية التي تتفق كلياً، في رأيهم، مع اصرارهم على تحييد الفلسفة ايديولوجياً[٢٩].

ولكن هل «سياسة التكيف والتغيير الجزئي» الموجهة بمبدأ العقلانية المنهجية هي فعلا سياسة محايدة ايديولوجياً؟ واذا كان الجواب بالنفي، فكيف يمكننا في هذه الحالة أن نعدّ تلك النظرة للفلسفة التي لا تتعارض مع هذه السياسة وحسب، بل تشجع الانخراط فيها كبديل للسياسة الثورية أو الايديولوجية، - كيف يمكننا أن نعد تلك النظرة محايدة ايديولوجياً؟

لا شك، في نظري، ان سياسة من النوع الذي يتطلب أفعالا تستهدف التدرج في الاصلاح والتغيير هي، كما نبهنا ماركس، سياسة تحتم قبول خصائص معينة لبنى النظام القائم كثوابت وقبول عناصر أخلاقية وايديولوجية معينة كامنة في هذه البنى[٣٠]. لتوضيح هذه المسألة، يجب أن ننطلق، أولا، من بعض البديهيات السوسيولوجية. اذا تناولنا أي مجتمع كبداية للبحث، نجد أنفسنا أمام بنى معقدة تتجلى في مؤسسات ثقافية - اجتماعية - سياسية مترابطة. اننا نجد، بصورة خاصة، مؤسسات مؤصلة تأصيلا أساسياً في حياة المجتمع وعادات معينة للتفكير الاخلاقي، الغاية منها حماية عناصر المجتمع المهمة،

بحيث انها في مجرى تحقيقها لهذه الغاية تحدد، بالضرورة، الاهداف والوسائل وأنواع التغيرات الاجتماعية الممكنة من ضمنها. وهي، في تحديدها لهذه الامور، تستهدف عدم حصول تغيرات شاملة مفاجئة من شأنها أن تعرض هذا المجتمع لعدم الاستقرار. قبول «سياسة التكيف والتغيير الجزئي»، كسياسة ثابتة، وليس كسياسة مؤقتة، يعني قبول هذه المؤسسات والقيم المرافقة لها والعمل من ضمنها، أي، بمعنى آخر، قبول الاطار الايديولوجي العام للمجتمع المعني. فتبني هذه السياسة، كسياسة ثابتة، وتطبيقها تطبيقاً ذا معنى يستلزمان تبني الموقف المعياري القاضي بضرورة عدم استهداف تحقيق ما يتنافى مع الاطار الايديولوجي العام للمجتمع. وأن نقول ان هذا الموقف غير محايد ايديولوجياً هو من قبيل تحصيل الحاصل، ليس الا.

اذا صح ما نقوله هنا حول عدم امكان تحييد «سياسة التكيف والتغيير الجزئي» ايديولوجياً، فلا مهرب عندها من الاستنتاج بأن عدم الحياد الايديولوجي هو أيضاً من نصيب تلك النظرة للفلسفة المحتضنة لهذه السياسة. فان هذه النظرة للفلسفة، كما رأينا، ترى الى ضرورة حسبان المواقف الثورية مواقف تعسفية لعدم امكانية الاختيار بينها اختياراً عقلانياً، بينا ترى في «سياسة التكيف والتغيير الجزئي» تعبيراً عن عقلانية منهجية. ولذلك فان ما تستلزمه منا هذه النظرة بصورة غير مباشرة هو أن نفضل النهج الاصلاحي على النهج الثوري في كل حالة من الحالات التي نكون مدعوين فيها للاختيار بين الاثنين. ولكن هذا يعني ان هذه النظرة للفلسفة تسوغ الانخراط في «سياسة التكيف والتغيير الجزئي» دون أي سياسة أخرى، فتخلع القناع عن وجهها الايديولوجي في الوقت الذي تظهر فيه انحيازها نحو النهج الاصلاحي باسم الحياد الايديولوجي.

رأينا أن تبني «سياسة التكيف والتغيير الجزئي» تحت ستار التعلق بمبدأ العقلانية المنهجية ما هو الا تعبير عن موقف ايديولوجي محافظ. فالتشبث بمبدأ العقلانية المنهجية ما هو في حقيقته الا تشبث بالمبدأ المعياري - الايديولوجي: لا يجوز أن نستهدف تحقيق ما لا ينسجم مع الاطار الايديولوجي العام للمجتمع. وهذا واضح من اصرار أصحاب السياسة المعنية على ان الأهداف التي يمكن تحقيقها في ظل مبدأ العقلانية المنهجية هي التي لا تثير أية أسئلة ذات طابع ايديولوجي والتي لا يستوجب تحقيقها بالتالي الانخراط في أي نقد ايديولوجي، كتمهيد لتحقيقها. ولذلك فاختيار هذه الاهداف بالذات هو بمعنى أساسي اختيار لعدم المساس بالنظرة الايديولوجية السائدة، وهو، لذلك، تثبيت لهذه

النظرة.

لا بد هنا من طرح هذا السؤال: اذا كان اختيار أهداف من النوع المشار اليه عقلانياً، كما يهيء لنا دعاة الاصلاح الجزئي والتدريجي، واذا كان هذا الاختيار شأناً ايديولوجياً، كما ظهر من تحليلنا السابق، فكيف يمكننا في هذه الحالة تسويغ الادعاء بأن الشؤون الايديولوجية لا تخضع لمعايير عقلانية؟ لنفترض، مثلا، اننا اخترنا تحقيق أهداف اصلاحية معينة في مجتمع ديمقراطي، أهداف تتعلق بتحسين النظام الانتخابي والتمثيلي في هذا المجتمع. ما الذي يجعل اختيارنا لهذه الاهداف شأناً عقلانياً؟ حتى يكون اختيارنا عقلانياً يجب أن تكون هناك حاجة لتعديل نظامنا الانتخابي والتمثيلي على نحو معين، وأن تكون الأهداف التي اخترناها متطابقة مع هذه الحاجة، ولكن هذه الاهداف غير قابلة للتحقيق في ظل البنية الايديولوجية السائدة في هذا المجتمع. هل يصير اختيارنا لهذه الأهداف غير عقلاني؟ اذا كان الجواب بالإيجاب، فهذا عائد اما الى انه لا يجوز المساس بالاطار الايديولوجي العام لهذا المجتمع أو الى ان هذا الأمر الأخير جائز، نظرياً، وثمة حاجة اليه ولكنه حالياً عديم الجدوى عملياً. اذا اخترنا البديل الاول، فهذا يفترض مسبقاً أن الموقف المسوغ عقلانياً هو الموقف الذي لا يعبث بالنظام الايديولوجي القائم، وهذا بدوره يفترض وجود معايير عقلانية للمفاضلة بين البدائل الايديولوجية. واذا اخترنا البديل الثاني، فهذا أيضاً يفترض مسبقاً وجود معايير عقلانية للمفاضلة بين البدائل الايديولوجية، لان اختيارنا لهذا البديل يعترف بوجود حاجة لتعديل أساسي في الاطار الايديولوجي، ولكنه لا يرى ان الشروط الموضوعية نضجت الى الحد الذي يسمح باحداث هذا التعديل(٣١).

بامكاننا الآن أن نذهب الى أبعد مما ذهبنا اليه وأن نقول ان المواقف الاصلاحية من أي نوع كانت لا يمكن أن تتخذ طابعاً عقلانياً ما لم تفسح المجال للنقد الايديولوجي أو للسياسات الايديولوجية، بعامة، لأن تلعب دورها. وهذا يعود الى سببين رئيسيين الاول يتعلق بكون الأهداف الإصلاحية التي قد نسعى لتحقيقها في مجتمع معين لا تتطابق دائماً مع المنحى الايديولوجي العام لهذا المجتمع. والثاني يتعلق بكون الأهداف الاصلاحية، كائنة ما كانت، ليست ذات قيمة كامنة، أي ليست غاية لذاتها.

لنركز الآن على المسألة الاولى. في كل مجتمع من المجتمعات، مهما كان نظامه، لا بد، في بعض الحالات، من أن تتصادم فيه الحاجة الى احداث اصلاحات معينة مع بعض

عناصر نظامه الايديولوجي. ومن الواضح انه في هذه الحالات ليس موقفاً عقلانياً أن نحاول احداث هذه الاصلاحات بدون التعرض، لا من بعيد ولا من قريب، للنظام الايديولوجي القائم. كذلك لا يكون موقفاً عقلانياً في هذه الحالات أن نستنكف عن العمل لاحداث هذه الاصلاحات، على افتراض وجود حاجة اليها، الا اذا كانت لدينا أسباب وجيهة للاعتقاد بأن الحفاظ على النظام الايديولوجي بكل عناصره هو أهم من تأمين هذه الاصلاحات. وفي كلتا الحالتين نجد انه لا مهرب من الانخراط في سياسات ايديولوجية. ففي الحالة الاولى، اختيار احداث اصلاحات من النوع المشار اليه يجب أن يقترن بعملية نقد ايديولوجي للنظام القائم أو بعض عناصره. وفي الحالة الثانية، الاستنكاف عن احداث الاصلاحات المعنية يجب أن يقترن بدفاع عن النظام الايديولوجي القائم وضرورة الحفاظ عليه.

لنفترض، على سبيل المثال، ان هدفنا الاصلاحي هو تحرير المرأة وتحقيق مساواتها بالرجل في جميع الميادين. هل يمكن أن نحقق هذا الهدف وأن نضمن مساواة المرأة بالرجل بصورة فعلية، اذا ظلت النظرة التي تحدد دور المرأة على أساس جنسي سائدة في مجتمعنا؟ قد نستطيع، في ظل هذه النظرة للمرأة، أن نحقق بعض المكاسب لها على الصعيد التشريعي، لجهة مساواتها بالرجل، ولكن لا يمكن لهذه المكاسب أن تعني تحريراً ومساواة فعليين للمرأة ما دامت نظرة المجتمع اليها لم تتغير بصورة جذرية. كذلك هل يمكن أن نحقق في مجتمع ترسخت فيه قيم النظرة الرأسمالية اصلاحات من النوع الذي يضمن ضمن هذا المجتمع تكافؤ الفرص أمام الجميع والحد من التضخم النقدي والقضاء على البطالة وعلى التشنجات الاقتصادية بدون المساس باطاره الايديولوجي الرأسمالي؟ بالطبع لا. فالمشكلات التي يفترض حلها عن طريق العمل الاصلاحي المعني هي مشكلات في صلب النظام الرأسمالي. ولذلك لا يمكن الفصل هنا بين طلب اصلاحات من النوع المشار اليه والانخراط في عملية نقد ايديولوجي للنظام القائم.

نستنتج، اذن، ان تحقيق اصلاحات من النوع الذي أشرنا اليه يجب أن يقترن بالانخراط في سياسات موجهة توجيهاً ايديولوجياً. وهذا يعني الانخراط في سياسات تستهدف زحزحة العادات الايديولوجية والاخلاقية الراسخة في المجتمع بواسطة خلق مناخ جديد من الفكر يمكن من خلاله قبول أنواع جديدة من الاهداف السياسية والاجتماعية والاقتصادية وأشكال جديدة من التنظيم الاجتماعي وتقنيات جديدة للفعل

الاجتماعي(٣٢).

المسألة الثانية التي توجب الربط بين العمل الاصلاحي والانخراط في سياسات ايديولوجية تتعلق، كما رأينا، بكون الاهداف الاصلاحية ليست ذات قيمة كامنة. أن نستهدف اصلاح نظامنا السياسي أو الاقتصادي أو التربوي أو القانوني على نحو آخر لا يعني أننا نستهدف تحقيق أهداف معينة لذاتها. أن نعمل، مثلا، على سن قوانين تمنع الاحتكار الاقتصادي أو تمنع التمييز على أساس جنسي أو عنصري أو أن نعمل على جعل نظامنا السياسي أقل خضوعاً للمصالح الاقتصادية المسيطرة وأكثر ديمقراطية، أو أن نعمل على تحرير نظامنا التربوي من أي نزعة سلطوية جامحة هو أن نستهدف احداث تغييرات معينة في مؤسساتنا وأنظمتنا كواسطة لتحقيق أهداف انسانية أبعد بكثير من هذه التغييرات. فالغاية الاخيرة من وراء اصلاح المؤسسات الاجتماعية والسياسية والقانونية هي جعل هذه المؤسسات أكثر استجابة لحاجات ومصالح الانسان الحقيقية وأكثر فعالية، على المدى البعيد، في تأمين هذه الحاجات والمصالح وأكثر قدرة على التكيف للحاجات الانسانية الجديدة التي قد تنشأ في سياق التطور الاجتماعي. ولكن لا معنى في أن نتكلم على جعل مؤسساتنا أكثر استجابة لمصالح وحاجات الانسان ما لم تكن لدينا نظرة واضحة في طبيعة هذه المصالح والحاجات والأهمية النسبية لكل منها في ميزان القيم، ونظرة في الغرض أو الاغراض الاخيرة للمؤسسات الاجتماعية على مختلف أشكالها. اذن لا ينشأ التفكير الاصلاحي في فراغ ايديولوجي. واذا صح ما نقوله، فعندها يتضح انه لا يمكن الفصل، على العموم، بين العمل الاصلاحي والنقد الايديولوجي أو الانخراط في سياسات موجهة ايديولوجياً. قد يكون للمصلح، مثلا، تصور للمؤسسات الاجتماعية والغرض الاخير منها متصادم مع التصور الايديولوجي السائد أو بعض عناصره. وفي حالات من هذا النوع لا يمكن أن يكون موقف هذا المصلح عقلانيا اذا لم يقترن جهده في اتجاه احداث اصلاحات كالتي يستلزمها تصوره للمؤسسات الاجتماعية بعملية نقد ايديولوجي للتصور السائد.

هل يمكن تحييد الفلسفة ايديولوجياً؟

عملنا حتى الآن على دحض الادعاء بأن سياسة التكيف والتغيير الجزئي، بما هي سياسة خاضعة لمبدأ العقلانية المنهجية، هي سياسة محايدة ايديولوجياً. وفي سياق دحضنا لهذا الادعاء، دحضنا أيضاً، أو بدا أننا دحضنا، اعتقاد بعض الفلاسفة بأنه لا يمكن اخضاع

الشؤون الايديولوجية لمعايير عقلانية. اذا صح تحليلنا السابق، فلا بد من أن نستنتج انه لا مسوغ لتحييد الفلسفة ايديولوجياً انطلاقاً من النظر اليها كبحث عقلاني عن الحقيقة.

هذا الاستنتاج الاخير ما زال عرضة لاعتراضات أساسية لا بد من الرد عليها. هناك في الواقع حجتان رئيسيتان تستهدفان دحض استنتاجنا الأخير. تعتمد الحجة الاولى على المسلمتين التاليتين: أولا، ان التصورات الايديولوجية هي، في جانب من جوانبها، تصورات ميتافيزيقية أو شبه ميتافيزيقية أو ترتبط بنظرة ميتافيزيقية (أو شبه ميتافيزيقية) معينة حول طبيعة الانسان ومركزه في الكون وحول المعنى الأخير للوجود الانساني والاجتماعي[٣٣]. ثانياً، ان الشؤون الميتافيزيقية ومشتقاتها هي شؤون غير عقلانية[٣٤]، أي أنه لا يمكن لنا، حتى من حيث المبدأ، أن نقرر بصورة عقلانية ما اذا كانت نظرة ميتافيزيقية صادقة أو معقولة. اذا سلمنا بهاتين المقدمتين، فالنتيجة التي لا مهرب من الوصول اليها هي أن الشؤون الايديولوجية، بحكم ارتباطها بنظرة ميتافيزيقية، هي شؤون لا تخضع لمعايير عقلانية، وان المسائل الايديولوجية، بالتالي، غير قابلة، حتى نظرياً، لحلول عقلية.

ترتكز الحجة الثانية أيضاً على مسلمتين أساسيتين هما: أولا، إن التصور الايديولوجي بشموله هو تصور أخلاقي أو معياري، أي ينطوي على مثل أخلاقية معينة أو على نظرة معينة في ما يجب أن يشكل المعنى الاخير للوجود الانساني أو في ما يجب أن يشكل المثال الأخير للحياة الجيدة. ثانياً، ان الشؤون الاخلاقية، أو المعيارية، بعامة، لا تخضع لمعايير عقلانية، أي انه لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، الوصول الى قرار عقلاني بخصوص ما يجب اختياره كمثال أعلى للحياة أو كهدف أخير للانسان. اذا سلمنا بهاتين المقدمتين، يلزم منطقياً أن نقبل النتيجة أن الفكر الايديولوجي، بما هو فكر أخلاقي أو معياري، لا يخضع لمعايير عقلانية.

لننطلق الآن الى معالجة الحجة الاولى. المسلمة الاولى في هذه الحجة تصدق، لا شك، على التفكير الايديولوجي السابق. ولكن هذا لا يعني ان الارتباط بين التفكير الايديولوجي والتفكير الميتافيزيقي هو أكثر من ارتباط تاريخي. بمعنى آخر، قد نكتشف ان ما هو ثابت تاريخياً هو ان التفكير الايديولوجي كان في معظم الحالات، أو حتى في كل الحالات، ينطوي على نظرة ميتافيزيقية معينة، مثالية أو عقلية أو روحية أو مادية، ولكن هذا لا يعني ان هناك علاقة تصورية بين الايديولوجيا والميتافيزيقا. فلا تناقض

منطقياً على الاطلاق في تصور يجرد الايديولوجيا من الميتافيزيقا.

ولكن حتى لو سلمنا ان التفكير الايديولوجي هو في صميمه تفكير ميتافيزيقي، فلماذا يجعله هذا تفكيراً غير عقلاني؟ اذا حصرنا معايير العقلانية في المعايير التي تجد تطبيقها إما ضمن اطار العلوم التجريبية أو ضمن اطار العلوم الصورية، يصبح الجواب عن سؤالنا السابق واضحاً. فالشرط الذي لا غنى عنه لتطبيق معايير العقلانية التجريبية أو الصورية هو أن تكون التصورات التي نخضعها لهذه المعايير واضحة وثابتة ومتفقاً عليها. فعندما لا تكون هذه التصورات من هذا النوع، لا يمكننا أن نعرف، من جهة، كيف نربطها منطقياً بتصورات أخرى، فيتعذر اخضاعها للمعايير الصورية، ولا يمكننا أن نعرف، من جهة ثانية، كيف نحدد علاقتها، على الصعيد الدليلي، بالوقائع التجريبية، فيتعذر اخضاعها للمعايير التجريبية. فاذا أخذنا، مثلا، الاعتقاد بحتمية التقدم الانساني الذي تميزت به ايديولوجيات القرن السابق، نجد أنفسنا حيال مفهوم (مفهوم حتمية التقدم) ليس له معنى ثابت ومحدد. اذن، لا يمكننا، في ظل هذا الوضع من عدم الثبات وعدم التحدد، ان نبين كيفية ارتباط هذا المفهوم منطقياً بمفهومات أخرى، ولا أن نبين ما الذي يمكن أن يشكل، من حيث المبدأ على الاقل، وقائع داعمة أو داحضة للاعتقاد بحتمية التقدم. فما دام هذا المفهوم على غموضه وعدم تحدده، فلا يمكننا، حتى نظرياً، أن نجيب عن السؤال: في أي فئة من الاعتقادات، التي تشكل، كمنظومة، نسقاً منطقياً، يجب أن ندخل الاعتقاد بحتمية التقدم؟ ولا عن السؤال: ما هي الوقائع الفعلية أو المحتملة أو الممكنة التي قد تشكل أساساً لدعم أو دحض الاعتقاد بحتمية التقدم؟

ولكن هل يجوز ان نقصر المعايير العقلانية على المعايير التي تطبق في العلوم الصورية والعلوم التجريبية؟ الا توجد قضايا يمكن ان نعتبر التسليم أو عدم التسليم بصحتها أمراً عقلانياً، ومع ذلك لا تكون هذه القضايا جزءاً من أي علم صوري أو أي علم تجريبي؟

الجواب عن هذا السؤال الأخير، في نظري، هو بالايجاب. فان للعلم، مثلاً، افتراضاته المسبقة التي يمكن أن نعدّ التسليم بها شأناً عقلانياً، ومع ذلك لا يمكن اخضاعها لمعايير تجريبية أو صورية. لدعم ما أقوله، سأعمل، أولاً، على التمييز بين عدة مستويات للتفكير العلمي التجريبي: المستوى غير النظري، والمستوى النظري، والمستوى الميتا ـ نظري. ما يتجه اليه تفكيرنا على المستوى الأول هو مسائل تتعلق بمدى تطابق ما نقوله عن الواقع مع ما نكتشفه تجريبياً عن هذا الواقع. أما على المستوى الثاني (النظري)، فاننا ندخل في

عملية تفسير الواقع. فالسؤال الأساسي هنا ليس (كما هو على المستوى الأول) «هل أ هو ب؟» أو «هل يرتبط أ بـ ب عن طريق ج؟ بل «لماذا أ هو ب؟» أو «لماذا يرتبط أ بـ ب بواسطة ج؟» على المستوى الأول، ما نريد أن نعرفه مثلاً، هو ما اذا كانت المعادن تتمدد بالحرارة أو ما اذا كان حجم الغاز يتناسب طردياً مع حرارته أو ما اذا كانت للتدخين علاقة بالسرطان أو ما اذا كانت قيم مجتمع معين هي قيم الطبقة المسيطرة. أما على المستوى النظري، فما نريد ان نعرفه هو لماذا المعادن تتمدد بالحرارة أو لماذا يتناسب حجم الغاز طردياً مع حرارته أو لماذا للتدخين علاقة بالسرطان الخ. إن ما يقودنا الى حسبان مسائل من النوع الأخير قائمة على مستوى نظري هو أن الاجوبة التي تستلزمها تفرض علينا أن نتجه نحو ايجاد قوانين على درجة عالية من الشمولية أو التجريد، قوانين تشكل، مجتمعة، نسقاً تاماً، ولا ترتبط بالتجربة الا بصورة بعيدة وهي، لذلك، يفترض فيها أن تشكل، كنسق، نظرية تامة.

أما على المستوى الثالث (الميتا ـ نظري)، فاننا ندخل في مملكة الافتراضات النهائية المسبقة للتفكير على المستويين، الأول والثاني. هذه الافتراضات المسبقة هي ما يعطي للتفكير على المستويين الأخيرين معناه واتجاهه. وهي لذلك، الأقل ارتباطاً بالتجربة والأقل قابلية للدحض. من هذه الافتراضات المسبقة، مثلاً، مسلمة الحتمية الكونية، ومبدأ انتظام الطبيعة وقوانين المنطق بعامة. هناك افتراضات قد تكون مشتركة بين عدد من العلماء المشتغلين في حقل معين ولا تكون مشتركة بين كل المشتغلين في هذا الحقل، كمصادرة السلوكيين في علم النفس التي تجعل فهمنا للانسان منوطاً باكتشاف القوانين الكلية المفسرة لسلوكه الخارجي، أو كمصادرة بعض علماء الفسيولوجيا التي تفترض ان الحالات الذهنية ما هي الا مجرد حوادث دماغية، أو كمصادرة وحدة العلوم عند البعض التي توجهنا نحو رؤية الظواهر، على مختلف أنواعها، خاضعة لقوانين فيزيقية.

ان افتراضات مسبقة كالتي نشير اليها ليست جزءاً من أي علم تجريبي، لأن أي افتراض منها إما أنه يعبر عن شروط ضروري لكل علم تجريبي او لبعض منها. وفي كلتا الحالتين لا يمكننا ان نعدّ القضية التي تعبر عن هذا الافتراض داخلة ضمن فئة القضايا التي تخضع لمعايير العلم الذي تكون القضية السابقة من بين افتراضاته المسبقة. كذلك فان هذه الافتراضات المسبقة ما عدا المنطقية منها ليست، على العموم، ذات دلالة منطقية ـ صورية، ولا تخضع بالتالي لمعايير العلوم الصورية. هنا، اذن، نجد انفسنا حيال قضايا لا

هي خاضعة لمعايير العلوم التجريبية ولا لمعايير العلوم الصورية، ومع ذلك فهي لا تخرج من دائرة القضايا التي يمكن تسويغها أو نقدها على أسس عقلانية. فهي، بحكم كونها تشكل مبادىء موجهة لنشاط العالم التنظيري، تسوغ أو تنقد وفقاً لنسبة نجاحها في توجيه العالم نحو تحقيق أغراضه العلمية.

بامكاننا الآن ان ننظر الى علاقة الافتراضات الفلسفية لنسق ايديولوجي معين بهذا النسق على انها مماثلة لعلاقة الافتراضات المسبقة للعلوم التجريبية بهذه العلوم، فالافتراضات الفلسفية أو الميتافيزيقية، كما يحلو لبعضهم أن يدعوها، التي ينطوي عليها فكر ايديولوجي معين هي لهذا الفكر مثلما هي مسلمة الحتمية، مثلاً، للعلوم الطبيعية. إنها، بمعنى آخر، تشكل مبادىء موجهة لهذا الفكر، لانها هي التي تحدد الأطر النهائية لمتجهات هذا الفكر على صعيد فهمه وتأويله للأحداث الاجتماعية والسياسية ولمغزاها الأخير، ولأنها هي التي تحدد المقولات الأخيرة التي يجب أن يخضع لها هذا الفكر على صعيد التنظير فتشكل النموذج Model الأساسي له. ولذلك نجد انه حيث يحصل تغيير أساسي في هذه الافتراضات الفلسفية المسبقة، أي في ما يسميه أشعيا برلين [٣٦] «النموذج الميتافيزيقي» (Metaphysical Model) نجد تغيرا في الطرق التي تفهم من خلالها المعطيات التاريخية والاجتماعية والسياسية. فان انساناً كارسطوطاليس أو كتوما الاكويني، مثلاً، يؤمن ان كل شيء يمكن تعريفه بواسطة الغاية التي وجد من أجلها، وان الطبيعة تشكل نظاما هرمياً من الموجودات الغائية (Purposive entitis) نراه ملزما بالنظر الى الغاية من الحياة على انها مستنفدة في التحقيق الذاتي المحدد بطبيعة الانسان والحيز الذي يشغله في هذا النظام الهرمي. وهكذا يتضح ان الايديولوجيا السياسية من ضمن هذه النظرة الارسطوطاليسية أو الاكوينية بما تستلزمه من أهداف سياسية واجتماعية لا بد أن تختلف بصورة جذرية عن الايديولوجيا التي لا تكون النظرة الغائية للوجود من بين افتراضاتها الفلسفية المسبقة [٣٨] فحيث تكون النظرة السبينوزية، مثلاً، هي النموذج الميتافيزيقي أو الفلسفي للتفكير الايديولوجي أو التفكير السياسي المعياري بعامة، نجد ان الافتراض الاساسي المسبق لهذا التفكير هو خلو الطبيعة من أي غايات، مما يعني فيما يعني ان الطبيعة تخضع فقط لقوانين سببية أو وظيفية او احصائية وانه عن طريق فهم هذه القوانين ومعرفتها يمكن موضوعياً تطويع الطبيعة لأغراض انسانية. انطلاقاً من هذا المنظور الميتافيزيقي تتحدد الاهداف الانسانية بكونها نتاج عمليات طبيعية خاضعة

لقوانين لا إرادة للانسان فيها [٣٩].

ما نجده من فروقات جذرية على الصعيد الايديولوجي بين الغائيين واللآغائيين، نجده أيضاً بين الواحديين (Monists) والتعدديين Pluralists. فالفلاسفة الذين يكون النموذج الواحدي هو نموذجهم الميتافيزيقي (كافلاطون والرواقيين وبعض الماركسيين)، ينظرون الى الأهداف الانسانية على انها ذات طابع موضوعي: البشر هم ما هم أو يمكن تغييرهم وفق قوانين نكتشفها، ومصالحهم وحاجاتهم وواجباتهم يمكن تقريرها بصورة موضوعية، على الأقل من حيث المبدأ. واذا كانت الأهداف الانسانية موضوعية ويمكن تقريرها بصورة موضوعية، تبقى المشكلة الوحيدة بعد تقرير هذه الأهداف مشكلة تقنية Techninal: كيف نحصل على الوسائل اللازمة لتحقيق هذه الأهداف على الوجه الأكمل وكيف نوزع ما تزودنا به هذه الوسائل على أفضل وجه ممكن من الزاوية الاجتماعية والسيكولوجية [٤٠].

أما الفلاسفة الذين يعتمدون نموذجاً تعددياً كالنسبيين والذاتيين والمفكرين الرومانطقيين الذين لا يعدّون الأهداف الانسانية إلا أشياء من صنع الافراد أو الثقافات أو الأمم وكالذين يؤمنون باستحالة الكمال الانساني، فان هؤلاء يميلون للشك في إمكان الوصول بصورة تجريبية الى حلول نهائية لمشكلات الانسانية الأساسية. ولذلك، فالبنسبة لهؤلاء، لا يمكننا ان نعطي جواباً عن السؤال «ما الذي ينبغي أن نفعله؟» ليس لأن الجواب فوق طاقتنا، بل لأن السؤال ليس سؤالاً موضوعياً أو واقعياً. وهكذا فالايديولوجيا التي يمكن ان تنشأ ضمن هذا الاطار الفلسفي لا بد ان تختلف بصورة أساسية عن الايديولوجيا التي يمكن ان تنشأ في اطار واحدي. فمن الواضح انه ضمن الاطار التعددي لا يمكن تسويغ تغيير الوضع الانساني وفق معايير موضوعية وفي اتجاه تحقيق أهداف انسانية، موضوعية، لأن التعدديين ينفون وجود معايير وأهداف من النوع المشار اليه. وهكذا فالايديولوجيا التي يمكن ان تنشأ ضمن هذا الاطار لا يمكن ان تتخطى كونها ايديولوجيا محافظة، بينما الاطار الواحدي يسمح ببروز ايديولوجيا ثورية [٤١].

قلنا ان علاقة الافتراضات الفلسفية المسبقة التي تشكل النموذج الميتافيزيقي لفكر ايديولوجي ما ـ بهذا الفكر الايديولوجي، مماثلة لعلاقة الافتراضات النهائية المسبقة

للفكر العلمي بهذا الفكر الأخير. وهذا يعني كما رأينا ان الافتراضات الفلسفية المسبقة لفكر ايديولوجي تشكل مبادىء موجهة لهذا الفكر. ولذلك فإن عملية تقويمها تستلزم النظر الى مدى نجاحها في توجيه هذا الفكر نحو تحقيق أغراضه الأخيرة. فاذا كان الغرض الاخير لهذا الفكر، مثلاً، هو اقامة نظام اشتراكي في مجتمع معين، فعندها نستطيع ان نقرر مدى صلاح نموذجه الميتافيزيقي بالنسبة لمدى نجاح هذا النموذج في دفع هذا الفكر نحو فهم وتأويل الأحداث الاجتماعية والسياسية في هذا المجتمع على النحو الذي يتناسب مع القبض عليها والسيطرة على شروطها لغرض تحويل المجتمع المعني الى مجتمع اشتراكي.

وهذا شبيه جدا بعملية تقويمنا للمفترضات المسبقة للعلم. فاذا رأينا، مثلا، ان المسلمة الحتمية عقلانية من زاوية علاقتها بالعلوم الطبيعية، فانما تقوم رؤيتنا اياها كذلك على أساس كونها نجحت الى حد كبير في توجيه العالم الطبيعي نحو تحقيق أغراضه الأساسية التي تتلخص في زيادة قدرتنا على التفسير والتنبؤ. ولو كان الأمر خلاف ذلك، أي لو اكتشفنا ان جهود العالم الموجهة نحو زيادة قدرتنا على التفسير والتنبؤ كانت دائماً وما زالت تتعثر ولا تؤتي ثمارها الحقيقية، لما وجدنا ان الشك بفرضية الحتمية مسوغ عقلانياً (٤٢).

نستعمل اذن، في تقويمنا للفرضيات الفلسفية المسبقة لنسق ايديولوجي المعيار العقلاني نفسه الذي نستعمله في تقويمنا لفرضيات العلم المسبقة. فالسؤال الاساسي في كلتا الحالتين هو: الى أي مدى تنجح هذه الفرضيات في توجيه الفكر الذي تشكل هذه الافتراضات افتراضات مسبقة له نحو تحقيق أهدافه النظرية أو العملية؟

قد يكون صحيحاً أن أي نموذج ميتافيزيقي نفترضه غير قادر على توجيه الفكر نحو تحقيق أغراضه النظرية أو العملية بل قد يكون صحيحاً ما يذهب اليه بعضهم من ان الاعتقادات الميتافيزيقية، بحكم تشويشها وغموضها وخلوها من أي معنى محدد ليست فقط عديمة الفائدة التوجيهية للإنسان، بل انها أيضاً ذات أثر سلبي كبير على صعيديْ التنظير والممارسة، على صعيديْ محاولة الانسان فهم وجوده، من جهة، ومحاولته القبض على هذا الوجود وتغييره، من جهة ثانية. اذا صح أيضاً أن التفكير الايديولوجي يتخذ بالضرورة، من التصورات الميتافيزيقية نموذجاً له، فعندها يجب القول ان الفكر الايديولوجي لا عقلاني وليس غير عقلاني. اذن حتى في هذه الحالة لا تخرج المسائل الايديولوجية من دائرة اهتمام الفيلسوف.

نأتي الآن الى الحجة الثانية. لا جدال حول المسلمة الأولى لهذه الحجة، اي المسلمة القائلة إن التفكير الايديولوجي ينطوي، بالضرورة، على تفكير اخلاقي أو معياري. فالتفكير الايديولوجي لا يعنى بما هو كائن الا لأن فهم طبيعة ما هو كائن ضروري لمعرفة ما يجب ان يكون. فهو، اذن، فكر معياري في الصميم.

أما المسلمة الثانية لهذه الحجة، أي المسلمة التي يتعين على أساسها حسبان المسائل الاخلاقية أو المعيارية بعامة غير خاضعة لمعايير عقلانية، فهي تنطوي على مفارقات منطقية حادة. انها، في الواقع، تعكس النزعة العلموية الجامحة التي ابتدأت تطغى على الفكر الفلسفي في الغرب بشكل واسع منذ ظهور الوضعية. هذه النزعة العلموية ـ الوضعية، في اتخاذها من العلم، وبخاصة العلم الطبيعي، نموذجاً للعقلانية، تجعل من غير الجائز للفكر ان يتحرك في اتجاهات غير التي ترسم حدودها المعايير التجريبية أو المعايير المنطقية الخالصة. ان هذه النظرة العلموية الوضعية، بمعنى آخر، تفترض انه لا يجوز للفكر، من منظور عقلاني، أن يتجاوز في ما ينتجه ما يخضع إما لمبدأ التطابق مع الواقع أو لمبدأ الترابط المنطقي، أي مبدأ التناقض، لأن عالم الحقائق، أصلاً، لا يمكن ان يحتوي إلا على الحقائق ذات الطابع التجريبي أو الحقائق ذات الطابع المنطقي. ولكن بما أن الواقع، من الزاوية المعيارية، لا يظهر إلا كحقل للفاعلية الانسانية المحولة، كحقل من الامكانات الموضوعية التي يجب الاختيار بينها، وليس كمجرد واقعية Bare factuality، وبما ان المفهومات المعيارية، بالتالي، «مفهومات متعالية»، Transcending concepts، أي مفهومات ترفض الرضوخ للمبدأ القاضي بضرورة مطابقة الفكر مع الواقع، وبما انها أيضاً ليست مفهومات قبْلية، اذن يصير من الواضح، بالنسبة للوضعي، انه لا معنى للكلام على حقائق معيارية من أي نوع. فما دامت الأحكام المعيارية، في منظور الوضعي، لا هي خاضعة للمعايير التجريبية ولا للمعايير المنطقية، اذن هي غير خاضعة لمعايير عقلانية من أي نوع ولا يمكن، بالتالي، اصدار هذه الاحكام من منظور عقلاني.

ان المفارقة الحادة في موقف الوضعي تكمن في انه يخرج التفكير المعياري من دائرة التفكير العقلاني في الوقت الذي تكون فيه عملية اخراج التفكير المعياري من دائرة التفكير العقلاني قائمة على موقف معياري، بل ايديولوجي، من العقل. فليست نظرة محايدة ايديولوجيا، وبالتالي معياريا، النظرة التي تتطابق فيها حدود العقل مع حدود

الواقع والتي تحرم على العقل، بالتالي، تجاوز ما هو كائن الى ما يجب أن يكون. إن نظرة من هذا النوع ليس لها نتيجة فلسفية سوى انكار وجود تناقضات على صعيد معياري، لانها بإخراجها الشؤون المعيارية عن دائرة الشؤون العقلانية، تهيء لنا ان كل «التناقضات» على صعيد معياري سواء أمام محكمة العقل. ولكن لا يمكن لهذا القول الأخير أن يعني شيئاً سوى انها ليست تناقضات على الاطلاق. ولكن هذه النظرة، في انكارها وجود تناقضات على الصعيد المعياري، تنتهي الى نفي وجود تناقضات على الصعيد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وهذا يعني أن موقف اي فئة من الناس من القضايا الاجتماعية ـ السياسية ـ الاقتصادية، مهما بدا متعارضاً مع موقف آخر لفئة أخرى، يتساوى أمام محكمة العقل مع هذا الموقف الأخير. هنا، مثلاً، يتساوى موقف اللبرالي مع موقف غير اللبرالي أو موقف البورجوازي مع موقف الاشتراكي بحيث لا يكون ممكناً، حتى من حيث المبدأ، الحسم، عقلانياً، بخصوص أي موقف يجب أن نعدّه الموقف الأصوب أو الأجدر بالتبنّي.

هذه النتيجة الأخيرة مترتبة، لا شك، على نظرة الوضعي للعقل التي لا تسمح بتطبيق مفهوم التناقض، على صعيد الفكر، الا ضمن اطار القضايا ذات المضمون الصوري أو ذات المضمون الواقعي. وبما أن الاحكام المعيارية، كما رأينا، تنطوي بالضرورة على مفهومات متعالية، أي انها تتجاوز الكائن الى ما يجب أن يكون، فانها لذلك ليست أحكاماً تجريبية ولا أحكاماً منطقية. فلا هي، اذن، ذات مضمون واقعي ولا هي ذات مضمون صوري. وهذا يعني على وجه التحديد ان حكماً مثل «أخير» أو «أحق» أو أجيل» لا يمكن أن يقابله بين الاحكام المعيارية الاخرى ما يمكن، حتى نظرياً، أن يشكل نقيضاً أو ضداً له. والنتيجة المترتبة على هذه النظرة لطبيعة الاحكام المعيارية والتي تنسحب على الواقع هي ان المطالب الاجتماعية المتباينة أو المتعارضة ما هي الا حوادث أو وقائع متعايشة ضمن اطار الواقع الاجتماعي، ولا أفضلية، من منظور عقلي، لمطلب على آخر. ولذلك فان انحياز واحدنا أو جماعة منا لمطلب من هذه المطالب دون الآخر ما هو الا مجرد واقعة من جملة الوقائع، ولا معنى له وراء ذلك. فالمواجهة بين مطلب وآخر، مهما كان مضمون كل من هذين المطلبين، ليست ولا يمكن أن تكون، حتى من حيث المبدأ، مواجهة بين حق وباطل أو بين خير وشر أو بين جميل وقبيح، لأن الحكم على أي مطلب من هذين المطلبين على انه مطلب من أجل الحق أو الخير أو الجمال هو حكم واقع

خارج مبدأ التناقض، أي انه حكم لا يمكن أن يقابله على صعيد الاحكام المعيارية التي من نوعه ما يمكن أن يشكل نقيضاً له. من هنا يتضح كيف يؤدي تبخر التناقضات على صعيد الفكر المعياري الى تبخرها على صعيد الواقع الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي، وكيف يؤدي تساوي كل الاحكام المعيارية أمام محكمة العقل الى تساوي كل المطالب الاجتماعية، مهما تباينت، أمام هذه المحكمة ذاتها.

ان هذه النتيجة الأخيرة التي يوصلنا اليها الموقف الوضعي ـ العلموي، عدا انها تعكس موقفاً معيارياً تجاه العقل، تقدم للقوى الاجتماعية المناهضة لأي عمل تغييري سلاحاً لا نبالغ اذا عددناه من أمضى الأسلحة التي يمكن استعمالها لِلَجْم أي نزعة تغييرية أو ثورية. وفي كلتا الحالتين يزج الوضعي نفسه في مفارقة حادة لا يمكن الخروج منها الا بإبطال ما يمكن تسميته «قانون حظر النشاط المعياري على العقل».

ان الطابع المعياري للموقف المعني تجاه العقل أمر واضح. انه، في تقليصه دور العقل وحصره في الشؤون المنطقية والواقعية وابطال مفعوله في الحقل المعياري بحيث لا يتخطى الفكر الذي يفرزه العقل حدود المطابقة مع الواقع، انه في ذلك ينطلق من مفهوم مسبق للعقلانية يتخذ من العلوم التجريبية والصورية نموذجاً أو معياراً أخيراً للعقل. ان أي مفهوم آخر للعقلانية يجيز، مثلاً، التعامل مع أي مفهوم من المفهومات المتعالية ـ المعيارية أو غير المعيارية ـ مفهوم مرفوض. ولكن يجب الا يغيب عن بالنا هنا أن رفض أي معيار بديل للعقلانية يعني في نهاية المطاف حظر التعامل، على صعيد عقلاني، مع الشؤون المعيارية. ولكن هذا الحظر، كما هو واضح، يقوم على موقف معياري من العقل أو العقلانية. اذن، إمّا الموقف الذي يقوم عليه هذا الحظر عقلاني، وبالتالي فان الشؤون المعيارية ليست خارج حدود العقلانية، مما يبطل هذا الحظر، وإمّا أن هذا الحظر غير عقلاني non - rational ولا يمكن بالتالي تسويغه عقلانياً حتى من حيث المبدأ، مما يعني ان الموقف الذي يقوم عليه هذا الحظر متساو أمام محكمة العقل مع الموقف الذي يبطل هذا الحظر. هذا الحظر، اذن، هو اما عقلاني أو تعسفي. وان كان الاول، يبطل ذاته، وان كان الثاني، فلا أفضلية له على «نقيضه». وفي كلتا الحالتين، يظل المجال مفتوحاً لتعامل العقل مع المفهومات المعيارية، فيبطل في ذلك مفعول «قانون حَظْر النشاط المعياري على العقل».

المفارقة الثانية للموقف الوضعي هي انه موقف ذو نتائج ايديولوجية. وهذا يرتبط بكونه يستلزم، بحسب ما رأينا من خلال تحليلنا السابق، النظر الى جميع «التناقضات» على

الصعيد الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي على أنها سواء أمام محكمة العقل، أي انها ليست تناقضات على الاطلاق. فلا يمكن الاختيار بصورة عقلانية بين المطالب الانسانية المتعارضة، بغض النظر عن المضمون الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي لأي منها، لان أي مطلب منها يجسد **مثالاً** ما. والمفاضلة بين مثل متباينة مستحيلة على صعيد عقلاني بحكم «قانون حظر النشاط المعياري على العقل». من الواضح، اذن، ان الموقف الوضعي يشكل دعوة صريحة لانسحاب العقل من حقل الصراع الاجتماعي ـ السياسي ـ الاقتصادي. نجد أنفسنا هنا مواجهين مرة أخرى بمبدأ فتجنشتين: على العقل ـ وبالتالي على الفلسفة ـ ترك كل شيء **كما هو**. ان هذا المبدأ لا يخلو من نتائج ايديولوجية. اذا نظرنا الى القيمة الايجابية الكبيرة التي يكتسبها في أذهان الناس، بعامة، مفهوم العقل أو العقلانية، فلا يمكن عندها افراغ مبدأ فتجنشتين من كل مضمون ايديولوجي. ان هذا المبدأ يمكن تحويله الى سلاح فعال جداً للجم أي نزعة تغييرية أو ثورية ومنح القوى المسيطرة على مقدرات المجتمع فرصة أكبر لترسيخ وتثبيت سيطرتها بصورة أقوى. ان قولنا للناس: اذا أردتم تحكيم العقل والتصرف بصورة عقلانية، عليكم أن تلتزموا الحياد تجاه الصراعات الاجتماعية القائمة ـ تجاه تعارض المثل والأهداف والمصالح الاجتماعية، وان تبقوا على كل شيء كما هو. ان قولنا هذا لا يوحي، من حيث شكله المنطقي الخالص، بأية معان ايديولوجية. فهو من الزاوية المنطقية الصرف يشكل قضية شرطية متصلة ولذلك لا يبدو انه يحض على فعل أي شيء أو الامتناع عن فعل أي شيء. ولكن اذا نظرنا الى القيمة المعيارية الايجابية التي يكتسبها مفهوم العقل أو العقلانية في أذهان الناس، يصير هذا الكلام ايديولوجيا في الصميم. اذا قلت، مثلاً، لشخص أعرف ان (ب) يحتل أعلى مراتب في ميزان قيمة: اذا أردت ان تحصل على (ب) يجب ان تفعل (أ)، فكأني أقول له: افعل (أ)! كذلك اذا نظرنا الى ان العقل يحتل أرفع المراتب في ميزان القيم الانسانية، يصبح من الواضح ان قولنا للناس: اذا أردتم ان تكونوا عقلانيين، عليكم أن تلتزموا الحياد تجاه الصراعات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية القائمة هو كقولنا لهم: التزموا الحياد تجاه هذه الصراعات! والقول الأخير هو حتماً قول ايديولوجي في الصميم، لأن مؤداه هو حض الناس على ترك الأمور كما هي، أي ترك القوى المسيطرة على المجتمع تمعن وتزداد في سيطرتها.

ان المفارقة في الموقف الأخير واضحة. فالوضعي، في وقوفه تجاه العقل موقفاً يتطابق

مع « قانون حظر النشاط المعياري على العقل »، كان يستهدف في الاخير اخراج التفكير الايديولوجي من دائرة التفكير الفلسفي، بحيث يتم تحييد الفلسفة، بما هي نشاط عقلاني، تجاه الايديولوجيات المتعارضة. ولكن الفلسفة ـ أي الفلسفة الوضعية في هذه الحالة ـ التي يفترض فيها ان تتطابق مع موقف الوضعي من العقل هي، عملياً، الفلسفة الاكثر تطابقاً مع الموقف الايديولوجي المناهض لأي حركة تغييرية. ففي الوقت الذي تجري فيه عملية تحييد الفلسفة ايديولوجياً، انطلاقاً من مفهوم معيّن للعقل، في هذا الوقت بالذات تبدأ عملية تحويل الفلسفة الى سلاح ايديولوجي.

بالاضافة الى هذا كله، ينطوي الموقف الذي نعالجه على نتائج أشرنا الى بعضها وهي أن جميع « التناقضات » على صعيد أخلاقي أو معياري سواء أمام محكمة العقل. وهذا يعني انه لا يمكن التفضيل، على أساس عقلاني، بين موقف يجيز استغلال فئة لفئة وموقف لا يجيز ذلك، أو بين موقف يجيز، بل يشجع، التناحرات الفئوية من كل نوع وموقف يعمل على خلق الشروط الاجتماعية الضامنة لحصول أكثر ما امكن من التعاون من أجل الصالح العام، أو بين موقف يجيز حرمان بعض الناس حتى من الحصول على ما هو ضروري وحاجي من أجل أن ينعم بعضهم الآخر بما هو كمالي وموقف لا يجيز ذلك. ولكن يتضح من الحالات التي نشير اليها هنا ان تفضيل الموقف الثاني على الاول في كل حالة من هذه الحالات هو أبعد عن ان يكون شأناً تعسفياً أو غير عقلاني. قد لا نعرف ما هو التحليل الصحيح لمفهوم العقلانية، وبالتالي قد لا نستطيع ان نقول، بالنسبة لأي حالة من الحالات التي نشير اليها، لماذا يجب تفضيل الموقف الثاني على الأول، أو قد نجد ان اي سبب نعطيه لتفضيل الثاني على الاول لا يشكل خاتمة المطاف في عملية تسويغنا لهذا التفضيل، ولكن هذا لا يعني اننا لا نعرف ان الثاني يجب ان يفضل على الاول. فلا يجوز الخلط هنا بين قولنا « نحن نعرف ان أ هو ب »، وقولنا « نحن نعرف لماذا أ هو ب ». أنا حتماً أعرف ان هذا الشيء الذي أكتب عليه الآن هو ورقة، ومع ذلك قد لا أعرف لماذا هو ورقة، لأنني قد لا أعرف ما هو التحليل الصحيح لمفهوم كون شيء ما ورقة. ولذلك قد لا أعرف في أي حالة من الحالات التي تناولناها لماذا يجب تفضيل الموقف الثاني على الأول، ولكن هذا وحده لا يعني انني لا اعرف انه يجب تفضيل الثاني على الاول. في الواقع لو طلب مني ان اشير الى نموذج للموقف العقلاني، لاخذت حالات مثل تفضيل الموقف الثاني على الأول في الامثلة السابقة كنموذج.

قد يعترض بعضهم على قولي انني أعرف انه يجب تفضيل الموقف الثاني على الاول في الامثلة التي تناولناها - قد يعترض على أساس ان المعرفة بالضرورة، هي معرفة ما هو صادق موضوعياً، ولكن مفهوم الصدق الموضوعي لا ينطبق على الشؤون الاخلاقية واذا صح انه لا ينطبق على هذه الشؤون، فلا معنى في هذه الحالة للكلام على معرفة اخلاقية أو معيارية من أي نوع. ولكن هذا الاعتراض يرتكب بصورة واضحة اغلوطة المصادرة على المطلوب الأول. فمن الواضح ان تحليلنا السابق يضع موضع تساؤل الاساس الذي يقوم عليه هذا الاعتراض. فما يظهره لنا هذا التحليل هو أن هناك حالات يبدو فيها واضحاً ان تفضيل موقف معياري على موقف آخر يتفق كلياً مع شروط العقلانية، لانه يشكل نموذجاً لما يمكن أن نعدّه تفضيلاً عقلانياً. ولكن لو كان هذا التفضيل لا يقوم على معرفة صحيحة لما هو مستحسن أو غير مستحسن، أو لما هو واجب أو غير واجب، لما كان له سوى طابع تعسفي. وفي هذه الحالة لن يكون من غير الجائز فقط عدّه نموذجاً للعقلانية، بل من غير الجائز حتى عدّه عقلانياً. اذن، اذا كانت الحالات التي تناولناها هي حالات نموذجية للتفضيل العقلاني، فنتيجة من النتائج المنطقية المترتبة على ذلك هي ان مفهوم الصدق الموضوعي ينطبق على الشؤون الاخلاقية والمعيارية بعامة. ولذلك فان اي رد على تحليلنا ينطلق من نقض هذه النتيجة يرتكب اغلوطة المصادرة على المطلوب على الأول.

خلاصة

اذا صح تحليلنا السابق، فما يمكننا استنتاجه هو ان هذه المحاولات لتحييد الفلسفة على الصعيد الاجتماعي - السياسي - الاقتصادي تفتقر الى اي أساس عقلاني، بل، أكثر من ذلك، تشكل نحراً للعقلانية. فهي، كما رأينا، تنطوي على مفارقات منطقية حادة: تحظر على العقل - الفلسفة - اتخاذ مواقف معيارية في الوقت الذي يكون فيه موقفها الفلسفي من العقل موقفاً معيارياً. تحظر على الفلسفة الانحياز الايديولوجي، بينما الفلسفة التي يتعين عليها تسويغ هذا الحظر هي أمضى الأسلحة التي يمكن للايديولوجيات المناهضة لاي تغيير جذري استعمالها. تقدم نفسها كنموذج للتحليل العقلاني، بينما النتائج المترتبة عليها تصطدم بأكثر من نموذج واضح للعقلانية. ان هذه المفارقات، في نظرنا، هي نتيجة محتمة لأي موقف يعمل بموجب «قانون حظر النشاط المعياري على العقل». فلا خروج من هذه المفارقات، اذن، إلا بابطال هذا القانون، مما يفسح المجال أمام الفلسفة للانخراط في معالجة أسئلة معيارية، فلا يعود هناك أي مانع نظري يحول بين الفلسفة، بما

هي نشاط عقلي، والاهتمام بالشؤون الايديولوجية مثل اهتمامها بالشؤون الميتا - ايديولوجية.

عادل ضاهر
أستاذ الفلسفة في جامعة عمان - الاردن

الهوامش

١- انظر: Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigation**, Macmillan, 1953.

٢ - في كلامنا على الايديولوجيا حاولنا ان نركز فقط على العناصر التي لا تثير أي نقاش فلسفي، بالنسبة للتعاريف المختلفة للايديولوجيا.

راجع: Waxman (ed.) **The End of Ideology Debate**, Simon and schuster, 1967, pp. 3 - 9.

٣ - انظر: R. Dahrendorf, **Class and class Conflict in Industrial Society**, Stanford, 1959, pp. 112-113.

٤ - يذهب بعض أتباع فتجنشتين الى حد الاعتقاد بان الدين، مثلاً، له معاييره الخاصة لما هو عقلاني أو غير عقلاني، ولا يمكن نقده من الخارج. لو عممنا هذه النظرة على كل الايديولوجيات، لخلصنا بالنتيجة ان الايديولوجيات، بما هي، غير عقلانية. راجع شرحنا لهذه النظرة وردنا عليها: عادل ضاهر، «هل للدين منطقه الخاص؟ (مواقف) العددان ٢ و٣، ١٩٦٩.

٥ - نجد وجهة النظر هذه لدى المناطقة الوضعيين وفلاسفة التحليل بعامة، لأنهم يقصرون الفلسفة على التحليل، ويعدّون القضايا المعيارية بعامة والسياسة والايديولوجية بخاصة خارج اطار اهتمامات الفلسفة.

٦ - انظر: G.E. Moore **Principia Ethica**, Cambridge, 1903, chap. 1.

٧ - انظر:

A. MacIntyre, «Mistake About causality in social Science,» in Laslett and Runciman, **Philosophy, Politics and Society**, Oxford, 1969, pp. 56-63.

٨ - انظر:

Kai Nielsen, «For Impurity in Philosophy» **The Canadian Journal of the Humanities** (1974), pp. 121-131.

٩ - انظر:

Alston and Nakhnihian (eds.), **Readings in 2oth Century Philosophy**, Macmillan, 1963, part 9.

١٠ - انظر:

R. M. Hare, **Application of Moral Philosophy**, Macmillan, 1972, p. 23.

١١ - نفس المصدر.

١٢ - نفس المصدر.

١٣ - يجب ان نلاحظ هنا ان الفهم ضمن هذا التصور للفلسفة لا يشتمل سوى على فهم البنى اللغوية او التصورية للفكر.

١٤ - انظر: G. Ryle, **Collected Papers**, London: Hutchinson Press, 1971, pp. 236-48.

١٥ ـ راجع: عادل ضاهر، «من النظرة الغيبية الى النظرة الثورية» (مواقف)، العدد ٧، ١٩٧٠، ص ٢٤.
١٦ ـ نفس المصدر:
١٧ ـ انظـــــــــــــــر: Husserl, The Idea of Phenomenology, in Aston and Nakhnihian, OP. cit, pp. 632 - 676.
١٨ ـ التعريف الاقناعي لا يعرف الشيء كما هو في واقعه بل كما يجب ان يكون وفق تصور معين لهذا الشيء خاص بالمعرف.
١٩ ـ نجد دفاعاً عن وجهة النظر هذه في كتاب: **C.L. Stevenson, Ethis and Language, Yale.**
٢٠ ـ هذه المسألة (أي المسألة المتعلقة بكون الحقائق التي يمكن الوصول اليها عن طريق التحليل المنطقي هي حقائق منطقية) هي من أهم المسائل التي يدور حولها فكر فتجنشتين المبكر، انظر:
Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus.**
٢١ ـ انظر:
Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. I Bd.5, P. 534.
٢٢ ـ تتضح هذه الفكرة في نقد ماركس للهيجليين الشبان حيث يقول «ان اصرارهم على تغيير وعينا يحيل نفسه الى اصرار على تأويل الواقع بصورة مختلفة، اي على أن يُقبل من خلال النظر اليه بواسطة تأويل آخر. فبالرغم من استعمالهم لعبارات مشحونة بدلالات التغيير، فان ايديولوجي الهيجليين الشبان هم من أكبر المحافظين». انظر نفس المرجع السابق، ص٩.
٢٣ ـ انظر:
S. Hook, **From Hegel to Marx**, Michigan, 1962, P. 26.
٢٤ ـ انظر:
Marx «Zur Kritik der Hegelschen Rechtspilosophie» **Gesamtausgabe**, Abt. I, bd 1, p.607.
٢٥ ـ نفس المصدر، ص٦١٨. «صحة عقيدة أو نظرية»، يقول ماركس، «تكمن في مقدار تناسبها مع التطور التاريخي». انظر حول هذه المسألة:
«The End of Ideology in the west» in Waxman, **op. cit**, pp. 91-93.
٢٦ ـ لا بد من الملاحظة هنا ان جون ديوي يكاد يكون بين الفلاسفة المعاصرين في الغرب صوتاً فريداً في دعوته الفلاسفة للاهتمام بالمشاكل الاجتماعية الضاغطة باعطاء الفلسفة دوراً اجتماعياً وسياسياً. انظر:
G. Novack, **Pragmatism Versus Marxism**, New York: Pathfinder Press, 1975, pp. 200-203
٢٧ ـ يبحث هربرت ماركوز هذه المسألة باسهاب مركزا بصورة خاصة على دعوة فتجنشتين للفلاسفة لترك كل شيء كما هو:
Marcuse, **One - Dimensional Man**, Beacon Press, 1969, pp. 180-199.
٢٨ ـ نجد هذا الرأي بصورة خاصة لدى كارل بپر والمفكرين الاجتماعيين الذين نادوا بنهاية عصر الايديولوجيات. انظر:
Karl Popper, **Conjectures and Refutations**, 3 rd ed.
London: Routledge and Kegan paul, 1969, PP. 355 - 63;
Waxman, End of Ideology Debate, op. cit.
see in particular articles by Aron, Bell, Shils, Kristol and lipset.

٢٩ ـ انظر:

P.H. Partridge, «Politics, Philosophy, Ideology,» in Political Philosophy, ed. by quinton, Oxford, 1967, pp. 40-46.

٣٠ ـ نفس المرجع السابق، ٤٥.

٣١ ـ الذين يتبنون سياسة الاصلاح التدريجي والجزئي يفترضون ان المؤسسات القائمة هي العامل التاريخي المناسب للتغيير:

C. Wright Mills, «Letter to the New Left» in Waxman, op. cit; pp. 132.

ولكن المسألة التي نثيرها هنا هي: هل هذه المؤسسات هي دائماً المؤسسات المناسبة؟ واذا لم تكن كذلك، الا يتحتم ان نبحث عن عامل غيرها للتغيير؟ ولكن الا يعني البحث عن عامل آخر ان التغيير المزمع احداثه يستلزم تغييرات بنيوية وبالتالي لا يمكن ان يقوم الا ضمن نظرة ايديولوجية مختلفة؟ ولكن الا نستنتج من هذا انه لا بد من تفضيل اطار ايديولوجي على آخر والانخراط في عملية نقد ايديولوجي؟

٣٢ ـ انظر: **Partridge, op. cit; p. 45.**

٣٣ ـ في تعريف جوزيف لابلومبارا للايديولوجيا نراه ينظر اليها على انها تتضمن فلسفة للتاريخ ونظرة لمركز الانسان فيه وبعض التقدير للمتجهات المحتلة للتطور الانساني و«وصفة» بخصوص ما يعجل أو يؤخر أو يعدل في سير التاريخ. وبالاضافة الى كل هذا، تتضمن الايديولوجيا فئة من القيم المتاسكة والتي يفترض فيها ان توجه الانسان إما نحو تحقيق مستقبل أفضل أو نحو الحفاظ على ما هو قائم:

Waxman, End of Ideology Debate, op. cit; p. 320

ان أصحاب الحجة الاولى والثانية اللتين نعالجهما هنا ينطلقون من تعريف مشابه ويـــرون الطابع الميتافيزيقي للايديولوجيا كامناً في نظرتها للتاريخ ولمركز الانسان فيه.

٣٤ ـ يجب أن نميز هنا بين «لا ـ عقلاني» و«غير ـ عقلاني». «لا ـ عقلاني» يعني لا يتفق مع معايير العقلانية، أما «غير ـ عقلاني» فيعني عدم الخضوع لأي معايير عقلانية.

٣٥ ـ نجد وجهة النظر هذه لدى اشعيا برلين:

Berlin, «Dops Political Theory Still Exist?» in Laslett and Runciman, op. cit. p.3

٣٦ ـ نفس المصدر، ص١٤ ـ ١٧.

٣٧ ـ نفس المصدر، ص١٧. ما نقوله هنا ينطبق أيضاً على العلم. فالعالم الذي يفترض مسلمة الحتمية الكونية سيرى ان النموذج الاستنباطي هو النموذج المناسب للتفسير العلمي، بينما الذي لا يفترض هذه المسلمة سيبحث عن نموذج آخر للتفسير.

٣٨ ـ انظر: **Berlin, op. cit. p.17.**

٣٩ ـ نفس المصدر.

٤٠ ـ نفس المصدر، ص١٢.

٤١ ـ نفس المصدر، ص ١٢-١٣.

٤٢ ـ ان كثيرين من فلاسفة العلم، في الواقع، يـــرون مصادرة الحتمية عديمة الفائدة للعلوم الاجتماعية، لان الجهود التي بذلت لاكتشاف نواميس اجتماعية لم تؤت ثمارها. انظر:

W. Dray, Explanation in History, Oxford, 1957.

فينوس خوري غاتا

خمس قصائد

١

هنالك
يبدو أنّ الهواء يزحفُ كأفعى
وأنّ شجر الزّعرور ينمو، عفوياً، على أجفانِ النّائمين

أوائل الحُضور ينظّمون تدرّج الآلام
يقبض الجنديّ على باقة أقحوان بشكل بندقية
يطارد الفلاّح أبقاراً لا تُرى في أثْلامٍ خياليّة
ورئيسُ الأساقفة يرفع كفنه صولجاناً.

يبدو في الأعالي
أعني في الأسافل
أنّ الروُّحَ تستخرج ذاتها كمثل الفحم الحجريّ
ثم تستسلم لِلسّيْر على أسْلاكِ الظلمات.

٢

كان الأمرُ يتعلّق بمكانٍ ليس له سِماءُ المساحة
ولم يكن أيّ جدارٍ يسير على أسلاك الحديد
كان حجر زاويةٍ ينهض وحيداً في وجه المدينة
كان البردُ يطوّق أصداغَ الشّجَر

وغياب الزّمن يُجمّد المهاجرين
ظلالٌ كثيرة زُرعت قبل الخوف
ستنبت في صورٍ من أشجار الدّلب
أمس أيضاً
كانت الأرض تضع كفها المطمئنة على جبين المروج.

٣

إنه جائعٌ في بَطْن الأوراق
مقرورٌ في رقبةِ الشّجر
يستطيعُ أن يتابع قرينه حتّى العنكبوت

يستطيع أن يتثاءبَ حتى يَفْصل فَكَّ الأعشاب
أن يتأرجَح فوق تنهده
بعد أن يمسحَ بالزّيت حبال روحه

يَستطيع أن يسافر إن أرادَ
مُنزلقاً على ضِحكةِ هيكله العظمي

٤

لا شيء ينقصه وراء جداره الصَّقيعي
الشجرة المقلوبة، تأكل أوراقها
والطّريقُ المستطيلة تنتهي تحت قدميه

يحمل جسمه المكرّر
كما يحملُ شمعةً
ذُبالةُ نظره موجهةٌ صوب الداخل

اليـنـابيع ذات المجاري الطويلة
تَستعير عينيه

وفي ملحه تطفىء قلبها المُشتعل

جُرِّد من خُطواتِهِ
لأنَّه أراد أن يعبرَ حدودَ العالم.

٥

على بُعْدٍ، كان جسمُه يتبعُه
وراء قافلة المطر
في الجهة الأليمة من الطريق
تذكّر يديه اللّتين كانتا تحبوان على التراب
وذراعيه اللّتين كانتا تَلْتفّان
حول امرأةٍ تبكي في جيبه

في أثناء الصّيف
كان ضَحِكُ طفلٍ يوزّع القَمْح.

فينوس خوري غاتا
(باريس)

دهليز الهذيان

إلى ليونارد صانش[1]

...علىٰ النافذة آثارُ أصوات الفيضانات الكبرى، وبقايا امرأةٍ ترتل نشيداً سبأياً
علىٰ جدرانٍ من الصّداقات، وستائر كلسيّة
لعرض البراعات في فنِّ ادارة العلاقة،
فامضي أيّتها القصيدة
مراكبنا خاليةٌ من القوارض، وليس فينا ما يدعو للهدأة
نحن حمقى هذا العالم
لا نقود لا أخلاق لا عائلة
نوقد الرغبات، أحاديثنا مهذبة مع الأعاصير
وللطرقات المخصّصة لإجلاء الوجع
نمنح أكاليل البهجة،
فليكنْ لسانُ الحاكم مطفأة لسجائر الشاعر
وأطرافه مكانس لإبعاد الشبهة عن هذا الدهليز المُضاءِ بالهذيان

هذا الهتاف، ليس لي
للذي يحرس باب حجرته النجم المذنَّب، طائراً
بربرياً بأجنحةِ الممنوعات، يعقد محاكماته وسط النجوم.
اغسلوا عن شجر الضباب هيمنة البحار

وعن نافذتي نباح الكلاب
« مربكٌ هذا المساء »
ومَنْ يدري إن كان وصولنا سهلاً إلىٰ الضفة الثانية.

النسوة الظنونات يُوقدن أبخرة الطمأنينة
وباندهاشٍ يتواصل إصغاء الرجال إلىٰ أحاديث ساقية الرعب
« ليكنْ هذا العالم سريراً لأشدّ فتياتنا دراية في الانعتاق »
« مُربكٌ هذا المساء »
بعفويةٍ أسمع النشيد الأخير الذي ترتله دزينتان من القطط الساكنةِ أعماقي
فلندخلْ خلسةً حجرةَ السّلحفاة
لأدراك تفاصيل الإضافة.
من عصور الجراد معلقةٌ هذه الأحرف
على مئذنة مزينة بأحلام اللقالق
شاحنات من الأطياف ترعىٰ في حدائق القلق
بمحاذاة فتىً أنهىٰ خدمات أسنانه في تدخين الحشيش والثورة
يُجسد أحلامه دخاناً رطباً
هذا الهتاف
فامضي أيتها القصيدة
مراكبنا خالية من القوارض، وليس فينا ما يدعو للهدأة
نحن حمقىٰ هذا العالم

لا نقود   لا أخلاق   لا عائلة

صرخةٌ أخرى، ويمنحنا البرق قسطاً من ضيائه المشاكس
الفضيحة في هذا القطار البشريّ
كمثل عانسٍ تخبىء أحلامها في ملابس الرّاهبات الداخلية

أنا أعلّق هذا الخرز الفريد علىٰ هودج التّركات
مطرّزاً سلالم القلق بدخان العواصف
فليسعفنا تواضُع هذا النهر الحالم كطِراد الوعول
اسمحن لي أيتها الأبراج أن أقرع الأجراس
حين يقود الراقص الغجري آخر نجمةٍ إلىٰ السرير
« ليس بطائرٍ من لا يحطُّ علىٰ شفة المغني »
ثمة أشياء علينا ادراكها قبل سقوطها من الشجرة
لهذا الزمن المقعد علىٰ الأرصفة

كفّ صبية ، خرافات جدتي الضريرة
أيُّ زهمٍ هذا الذي يرقص علىٰ فراشه العنكبوت
وعلىٰ دالية التذكر تستبسل الشمعة في عريها ، من أجله

اتركيني ، فسرعان ما أستحيل الىٰ راحةٍ تستقبل موتىٰ الكواكب ،
البارحة

أيقظني صاحبي قبل معاشرة مراسيم دفني
كانت باقات الخجل قادمة إلىٰ موكب الحقائق بملابس الإرث
الرجل المكلف بحراستي ، مات قبل إيلاج المهمات
في أنابيب التهم الملفقة

طفلٌ ما حاول طَرْدَ نجمةٍ حطّت بلا لياقة علىٰ كتفه
هذا أنا

والنافذة مسرح لعناكِبَ تُسيح الشهوات .
النزل مركبةٌ محملةٌ بالأنين
الروُّح تستيقظ في لمعان عيون القطط
الغرفة .

صيرفيّ بلون فقر الدم
مكتبيّ يعتقل علانية حوار الكواكب
فتىً أنهى خدمات أسنانه
في تدخين الحشيش والثورة
امرأة
كبقايا
بركان
ترتل نشيداً سبأياً

هذا نهار العالم الثالث
فامضي أيتها القصيدة
مراكبنا خالية من القوارض وليس فينا ما يدعو للهدأة
نحن حمقى هذا العالم
لا نقود لا أخلاق لا عائلة
هذا الصباح
برائحة زفاف النحل تتدوزن فيه حرائق البهجة
تُموكبها أعماق أنثى السماوات
لذكركن في نفوسنا يتوج الاضطراب
فتلتهم أرصفة الضياع بقايا الطمأنينة
أيّ صخبِ هذا الذي تحدثه دبكات الديدان
على سقوف الكآبة
وداعاً يا حيّ بائعات الانتظار وللسيد الذي يفترش
حديقةً من بقايا المعارك «فك كلب الحارة»
قطرة قطرة في حوض الفراغ
يتقطر الزمن أطفالاً بأجنحةٍ، عجزةً بهتافات

فَأَصْغي اليَّ يا مَنْ كدالية الكروم
تلامس أهدابك تنهدات الملائكة
لأجل تحليقك ثانيةً، أبكي كينبوع
لغيابك، نثر التتر خيولهم
على منافذ غرفتي وجلسوا يأكلون الصباحات
«العار لمنْ لا يصرخ كجناح»
فلنمنح الصبايا فساتين كقوس قزح
والفتيان أشرعةً رامبوية
والأطفال حدائق من زهور الفوضى[1]
أما أنتِ
فسأنسج لكِ خُفّاً من دموعي.

غيلان
(بيروت)

١ ـ ليونارد هانش: شخصية الشاعر في فيلم الرهينة الناعمة.

صدية الأيوبي

مقدمة لما لم يكتب

١

دائماً هذا الخوف
يرميني لوحش المسافات
ويبعثرني بيننا .

٢

المرسى يساومني
في كَفَني تفحّ السّاعات
وأنا بعدُ في أوّل الظل
[لا تقف بارداً كالألف
لا تتركني فارغةً مثلَ الباء
ضمّني بحنوّ النونْ]
آهٍ لو تبقى النجمةُ في هامشٍ ينسابُ على غفلةِ الآفاق .

٣

أوقفوا الوعلَ المتفرّقَ في ظلماتِ النرد
كي ينتشرَ الطمي حولَ موانىء الوهن ،
وتعشبَ أوردةُ النرجس مهراً لعيون الغيب .
ما زلنا رملاً يجدّد أوجاع الياسمين
والعبءُ يجري في نسغ الأيام .

أيها الشاطىءُ يا منشارَ البحر
علِّمني
كيفَ أقطعُ جذرَ النهر.

٤

أنتَ الآنَ الواحدُ الأكثر
أنتَ الظلالُ كلّها
الأنحاءُ كلها أنت
لا تغادرْ
دعكَ منهمراً في هذا الغادي
من يحملُ كاهلَ الصرخةِ الأولى بعدك؟
من يحملُ كاهلَ الصرخةِ الأولى بعدك؟

٥

لم يقفِ النهرُ
لن يقفَ النهرُ
ما زلتُ أعاشرُ ومضَ السطر الأوّل
لكنّي
أمحو قمحاً
أكتبُ السنبلَ - البيدرَ الآتي
ويدي تتمنّاكم.

هدية الأيوبي
(طرابلس/لبنان)

فضل النقيب

هكذا تنتهي القصص ، هكذا تبدأ

- ١ -

لم اعْجب بغسان كنفاني عندما تعرفتُ اليه أول مرة . ولقد أحتفظتُ بذلك الشعور تجاهه لمدةٍ غير قصيرة لأن اصدقائي الذين تعرفوا اليه معي لم يعجبوا به أيضاً .

كنتُ واصدقائي في المرحلة الأخيرة من الدراسة الثانوية ، ننتسبُ الى الفرع العلمي ليؤهلنا لدراسة الهندسة أو الطب في الجامعة ، ونعيشُ على الإعجاب المسحور بالأدب . كنا نعتقدُ أن أهم ما في الحياة هو الكتابة . وكنا لا نرى أهمية للمستقبل إلا اذا اصبحنا كتّاباً ، وبانتظار ذلك المستقبل كنا غير قادرين على الثقة بأي انسانٍ لا يهتمُ بالادب .

كنا نقرأ كل ما تصل اليه أيدينا ، وكنا نعجبُ تقريباً بكل ما نقرأه ، فلقد كان العالم جديداً ومكتباته حافلة بالكتب الجيدة . واحياناً كان ما نقرأه يثيرنا لدرجةٍ تدفعنا للكتابة ، لنكتشف بعد سطورٍ قليلة ان ما كتبناه يختلفُ كثيراً عن الذي نريدُ ان نكتبه ، فنتركه لنقرأ أكثر . ثم نظمنا حياة القراءة وتأجيل الكتابة برابطة اطلقنا عليها اسم رابطة « الأدب والحياة » . كنا في الرابطة قد سمعنا عن غسان كنفاني . وكنا نريدُ أن نتعرف اليه لأننا احببنا لوحاته الملونة التي كانت تعلقُ على جدران مدارس الفلسطينين في دمشق ، ولافتاته التي كان يحملها الطلبة في مظاهرات أيام وعد بلفور والتقسيم و ١٥ أيار السنوية . وعندما التقينا به في دار مجلة « الرأي » بادرته فوراً بسؤالٍ عن رسوماته ولوحاته الملونة ، فتجنب الإجابة المباشرة على سؤالي الذي اعتقدتُ انه كان مهماً ، واكتفى بالقول انه يهتمُ بالكتابة أكثر من الرسم . ولما سألته لماذا يفعل ذلك ؟ قال لأنه يستطيعُ أن يعبر عما يريده

بالكتابة أكثر من الرسم.

لم تعجبني اجابته كما انها لم تعجب اصدقائي، فلقد كنا في تلك الأيام لا نستعملُ ذلك الاسلوب المباشر في الحديث عن الأشياء المهمة. ومع هذا فبعد لقائين او ثلاثة بغسان دعوناه للانتساب الى الرابطة، فوافق بطريقة تخلو من أي حماسة، وفي أكثر أحاديثه معنا كان يتحمسُ فقط عندما يكون مختلفاً معنا. وفي اجتماعاتِ الرابطة، والتي كان فيها دائم الحماسة، ادركنا انه مختلف عنا، وانه لن يصبح واحداً منا.

كنا نشعرُ اننا مَوضوعيون وانه ذاتي. ففي أي نقاش بيننا وبينه كانت آراؤنا تصدر عن مفهومات قرأناها وناقشناها واقتنعنا بها، وكانت اراؤه تصدر عن احساسه الذاتي والذي يبدو في اكثر الحالات لا علاقة له بالقضايا المطروحة. وعندما كنا نقرأ كنا نعجبُ بكل الأشياء الجميلة التي نمرُ بها، وكان ينتقي دوماً ما يُعجب به وكأنه من الاشياء التي تفيده شخصياً. وكنا لا نتكلم عن الروائيين الكبار الا بخشوعٍ وتقديس، وكان يتحدثُ عنهم كما يتحدثُ عن أي انسان آخر. كان يتكلم بطريقة تؤلم طموحنا.

ثم اخذنا نشعرُ اننا موضوعيون وأنه مغرور. فلقد كان الواحد منا لا يتكلم عن قطعة كتبها إلا اذا قلل من شأنها واعتذر عنها، وكان هو لا يرتاحُ إلا اذا مدح ما يكتبه وسخّر كل الأساليب الممكنة ليدافع عنه. وكنا نقرأ أكثر منه، كنا نصرف معظم اوقاتنا في القراءة، وكان يصرف وقته في قضايا لا حصر لها. ولكنه كان يكتب بشكلٍ يومي، فاذا كانت قضية النشر بالنسبة لنا خاصة بالمستقبل البعيد المغلف بالأحلام، فلقد كانت بالنسبة له تخصُ ما يكتبه اليوم لينشره غداً. واذا لم يستطع نشره في مجلة ما فسيحاول نشره في مجلة اخرى. كان يعيش بلا حلم.

وكان أكثر من ذلك. كان يريد ان يغيّر من وضع الرابطة ويقودها في طريق النشاط العام. لقد اوجدنا الرابطة أصلاً كشيءٍ خاص بنا. فلقد كنا اعضاء نشيطين في تنظيمات حزبية وطلابية، وكنا نعيشُ في تلك الأجواء شكوكاً وهموماً لا نستطيع حسمها، وفي اجتماعات الرابطة؛ كنا نقرأ ما كتبناه لنعطي تلك الشكوك والهموم ابعاداً خاصة تساعدنا على التعايش معها. وكان غسان يصر على ضرورة عقد الندوات العامة وقراءة ما نكتبه للناس. كان لا يرى أي قيمة للاجتماعات الخاصة. كان يريد ان يهدم ذلك البيت الخاص بنا ويضعنا مع همومنا وشكوكنا في الشارع.

وفي احيانٍ كثيرة كانت الامور تتجمع بشكلٍ نرى فيه أن الفرق بيننا وبينه يتلخصُ في انه فشل في فهم معنى الرابطة، فشل في فهم معنى الأدب. وكان مستحيلاً ان نحسم هذا الخلاف مع غسان فلقد كان قادراً دوماً على مفاجأتنا. في امسياتٍ كثيرة كان يحترمُ نقاشنا معه حتى الساعاتِ المبكرة من الصباح، عندها كنا نترك النقاش ونلذُّ بالحديث عن اجواء «البؤساء» و «الأخوة كرامازوف» فتذوب نفوسنا جميعاً بأجواء الأدب العظيم ونعتقدُ اننا اجتذبناه اخيراً الى عالمنا، لنفاجأ به في اليوم التالي وقد عاد الى عالمه الذي لا نثقُ به ولا نحبّ ان نثق به.

- ٢ -

مع مرور السنوات اتضح لي ان شعورنا تجاه غسان في الأيام الاولى لمعرفتنا به لم يكن مصادفةً أو ناتجاً عن سوء فهم، كما أنه لم يكن من نسج عاطفة السن المبكرة. لقد كان شعوراً حقيقياً، فلقد كنا مختلفين عنه ونعيشُ حياة مغايرةً لحياته كنا هواةً وكان محترفاً. كنا قراءً وكان كاتباً.

قبل مرور تلك السنوات تغير شعورنا تجاه غسان فبعد اسابيع من لقاءاتنا اليومية به، أصبحت الأمور التي لا تعجبنا فيه هي الأشياء التي تشغل الكثير من أوقاتنا، قبل ان نتعرف عليه كنا دوماً نتحدثُ عن الأوضاع المثيرة التي نقرأها في الروايات المختلفة، ووجدنا انفسنا بعد التعرف اليه، ودون ان ندري، نتحدث دوماً عن اوضاع غسان كنفاني.

كان حياته غير المثقلة باحلام المستقبل البعيد حياة حرة فيها اوقات مثيرة، فهو لا يحبُ القصص الناقصة، ولا يترك الأمور مؤجلة. فعندما يتعرف الى شخص جديد، كان يكوّن عنه وبسرعة فكرة كاملة، ويتصرف معه على اساسها، فيضطر ذلك الشخص ان يعطي كل ما عنده وبسرعة مماثلة. وعندما كان يدخلُ ندوةً عامة كان يحاولُ أن يربح النقاش الدائر فيها، واذا لم يستطع ذلك كانت كلماته الساخرة قادرة دوماً على ان تلقي ظلالاً من الشك حول النقاش المحسوم لغير صالحه، وعندما كان يتعرفُ على فتاةٍ كان يحبها، واذا لم يستطع ذلك، كان قادراً على ان يحب شيئاً ما يخصُ علاقته بها. وفي مراتٍ كثيرة كنا نتضايق من طريقته في تقييم الناس، وننفرُ من اسلوبه في النقاش، ونملُّ من قصصه العاطفية، ولكن ذلك كان مثيراً أيضاً، لانه شعورٌ يختلفُ عن شعور الضيق والنفور والملل الذي تصادفه في الحياة اليومية. انه كالشعور الذي تصادفه وأنت تقرأ

صفحاتٍ باهته في روايةٍ جيدة، والذي يدفعك لأن تقرأ بسرعة لتصل الى الصفحات المثيرة، وفي تلك الصفحات كنا دوماً نعيش مع غسان إثارة جديدة. كان يعيشُ بالغريزة، تلك الغريزة النادرة والتي تحتفلُ بالحياة في كل لحظة، فتحوّلُ اليوم العادي الى حدث مهم.

كان غسان يعتقدُ انه يستطيع أن يعبرُ عما يريد بالكتابة أكثر من الرسم، وكنا نحبُ لوحاته الملونة أكثر من قصصه القصيرة. في تلك اللوحات كانت الوانه تعكسُ شيئاً ما يتحركُ في نفوسنا، بينما كانت قصصه خالية من أي حركة. كنا نقرأ له قصة جديدة فلا يشعرُ الواحد منا تجاهها إلا ما شعر به تجاه القصص التي ابتدأ هو بكتابتها وتركها غير كاملة عندما أخذت صفحاتها تلسعُ وجهه بنظراتٍ بدائية لا تحركُ الا خيبة الأمل. كان ما يثير دهشتنا يومها ان غسان لا يترك تلك القصص، بل ينهيها وينشرها.

لقد كانت الكتابة ولأي واحدٍ منا هي الهدف الوحيد، ولكنها كانت عمليّة مُضنية صعبة، فأنت عندما تكون دون العشرين من عمرك وعلى اعتاب الرجولة، وتعتقدُ انك لن تصل الى الرجولة إلا اذا أصبحت كاتباً، تكون روائع الآداب العالمية قد حفرت في نفسك بئراً للهب، وأوهمتك أنه ما عليك إلا ان تغرف من ذلك اللهب لتكتب، روائع اخرى، وأنت تبحث بشكلٍ يومي عن ذلك السر الخفي الذي يجعلك لا تغرف بما فيه الكفاية، ويجعلك تؤجل عمليّة انتاج الروائع يوماً بعد الآخر. وعندما لا تستطيع ان تبقى على اعتاب الرجولة أكثر مما فعلتَ، وتجلس مع أوراقك مرة كافية، لتكتب عن ذلك الشيء الذي يعيشُ في اعماقك ويصرُ على الخروج إلى الورق، ذلك الشيء الذي تعتقدُ انك الوحيد الذي تملكه، وانك الوحيد الذي يستطيع أن يعبر عنه، فتصر على كتابته، واعادة كتابته، وتصرُ على البقاء مع اوراقك مهما كانت المدة اللازمة، واخيراً عندما تكتشف ان الذي كتبته هو ابعد ما يكون عن الذي تريدُ ان تكتبه، فانت عندها لا تشعرُ بفراغٍ روحي مدمر وحسب، بل بالمٍ جسديٍ أيضاً.

اذا كنتَ دون العشرين من عمرك في اواخر الخمسينات وتصرُ على كتابة القصة الفلسطينية، فعليكَ أن تكون التلميذ والمعلم والمدرسة في آنٍ واحد، فكل الذي قرأته وكل الذي اختزنته في نفسك لا يقدم لك ارشاداً واحداً يساعدك على اخراج ما في اعماقك الى الورق. وقبل ان يتمنى لك المخلصون ـ وهم دوماً موجودون ـ حظاً

سعيداً، عليهم ان يتمنوا لك أي حظ، فمن الممكن ان لا تصادف حتى الحظ السيء.

قد يكون ذلك مصير معظم الذين يحاولون كتابة القصة في سن مبكرة، في الخمسينات أو غير الخمسينات، فلسطينيين أو غير فلسطينيين، ولكننا لم نكن نعرف ذلك، لأننا لم نتوقف لنتساءل: لماذا نريد ان نكون كتاباً للقصة؟ فأنت لا تتوقف قبل العشرين من عمرك لتسأل نفسك أسئلة بديهية. أنتَ تعرف ماذا تريد، وتعرف انك لا تريد أي شيء آخر. انت تتوقف قلقا على ذلك اللهب الذي اختزنته في نفسك، وتخشى عليه من الانطفاء، في ايام قليلة تعرف انه لا ينطفىء وأنه يخبو احياناً ثم يعود ليتوهج من جديد، فتحبُ تلك المعرفة، وترتاح اليها، او تعيش معها، ثم تكتشف انك لا تعرف ماذا تفعل بها، فتعود الى الشيء الوحيد الذي تعرفه، تعود الى الكتابة والقلق على الكتابة وتخشى ان يكون لهب القراءة هو أصلاً غير لهب الكتابة، فتتوقف عن القراءة، وتكره تلك المعرفة التي احببتها قبل ايام فتحاول جاهراً ان تتخلص منها، وعندها يأتي ذلك الوقت المعين من كل عام، الذي تتركُ فيه القلق وكل شيء آخر وتذهب الى المكان الوحيد الذي تستطيع الذهاب إليه، وفي المظاهرات السياسية يمتزجُ لهب القراءة بلهب الكتابة، ويضيء في نفسك أعماقاً جديدة لم تكن قد اكتشفتها بعد، وفي الأيام التي تلي ذلك الوقت المعين من كل عـام تقتنعُ انك تعيشُ المعاناة التي قرأت عنها أكثر من مرة في حياة الكتاب الكبار، فتشعر بفرحٍ عام شامل وأنت ترى حياتك أخيراً على صلة بالمستقبل البعيد الذي تريد، فتتأكد انه سيأتي اليوم الذي تطّوع فيه اللغة، وتوجد فيه الاسلوب، وتخرج ما في اعماقك على الورق، وتعود الى فلسطين.

كان من الممكن لتلك الحياة، والتي اطلقنا عليها رابطة «الادب والحياة» ان تستمر لسنواتٍ طوال، فحرارة اواخر الخمسينات كانت قادرة على ان تلوّن قلقنا كل عام بلونٍ جديد، ولكنها لم تستمر لأن غسان اضطرنا ان نتوقف ونتساءل لماذا نريدُ ان نكون كتاباً للقصة؟

لقد حصلنا على الإجابة في دمشق. فدمشق تعطيك دوماً إجابة عن السؤال الذي تطرحه في حياتك. أحياناً تعطيكَ دمشق إجابةً حقيقية، واحياناً تعطيك اجابةً غير حقيقية. ولكن اذا كنت منحازاً للمدينة، فانت تستطيع ان تعرف متى يأتي وقت اليقين في دمشق. وهكذا أدركنا في ذلك الخريف، لماذا يكتبُ غسان بشكلٍ يومي، ولماذا ننتظرُ نحنُ المستقبل لنكتب. واقتنعنا بشكلٍ اقوى من وعينا، انه لا يحتاج لانتظار المستقبل لأنه

سافر الى المستقبل، وعاش فيه، وعاد منه، وهو يحدثنا عنه يوماً بعد يوم، قصةً إثر قصة. فتوقفنا جميعاً عن محاولة كتابة القصة واخذنا نراقب غسان كنفاني.

- ٣ -

في البداية كنتُ أراقب اسلوب غسان كنفاني في الكتابة. لقد قرأت له قصةً او قصتين قبل ان اتعرف اليه فشعرتُ انه يصطنع الاسلوب. كان يصيغ جمله وخصوصاً تلك المستخدمة في الحوار بلغةٍ تبدو كأنها لغة القصص الاجنبية المترجمة إلى العربية، ومن ناحية اخرى كان يستخدم في السرد كلماتٍ كانت تستخدم بابتذال في لغة الشعر الحر الشائع تلك الايام. وعندما تعرفتُ اليه دهشتُ لما وجدته يتحدث بالأسلوب نفسه. كان علي أن أخفي ابتسامتي في المرة الأولى التي قرأ لي فيها مخطوطة قصة قصيرة ينوي نشرها. لقد شعرتُ وكأني أستمع الى انسان له طريقة معينة في الحديث، ويعتقدُ أن عليه تخصيص جزء من حديثه للنشر. لقد أحببتُ اسلوبه في الحديث، ولم احبه في الكتابه. في الحديث كان حضوره الدائم يعطي كلماته قوةً ما تؤثرُ في المستمع، اما في الكتابة فان كلماته لم تستطع ان توجد حضوراً للناس الذين يروي قصتهم. لقد اعتقدتُ يومها ان الطريقة الوحيدة التي تجعل اسلوبه صالحاً للقصص هي ان يكون نفسه بطل القصص التي يكتبها، وكان ذلك عكس ما يفعل، فكل قصصه كانت تحكي قصص اشخاصٍ ومواقف لا علاقة مباشرة له بها. كان اسلوبه بالنسبة لي يختلفُ عن الاسلوب الجيد للقصص، فلقد كانت عندي يومها فكرة محددة عن ذلك الاسلوب، مع انه لم يكن عندي فكرة محددة عن أي شيء آخر تقريباً.

كان الاسلوب الجيد للقصص هو الذي ينتقلُ بك من صفحة لاخرى دون ان تشعرَ به لأن فيه حركة خفية تستأثر بمشاعرك وتفكيرك، وتجعلك تنسى انك تقرأ. فاذا كانت اللوحة الرائعة تصافح عينيك بشيء آخر غير اللون والضوء والخطوط، كذلك كانت القصة الجيدة تأتي لك بشيء آخر غير الكلمات والأشخاص والمواقف.

كانت الكلمات الأولى في قصص غسان تأتي مشحونة بالشيء الحقيقي بلا شك، ولكنها كانت مشحونة به بشكلٍ متوتر لا يساعدها على الاحتفاظ به، وهكذا كان يسقط منها ويضيع، حتى تأتي نهاية القصة لاهثة بكلماتٍ وأشخاص ومواقف، وذلك فقط.

لقد اعتقدتُ لمدة طويلة ان غسان يستطيع ان يكتب بشكلٍ افضل، وخصوصاً بعد

ان تأكدتُ انه لا يصطنع الاسلوب، فلقد شاهدته يكتب ورأيت كيف تخرج الكلمات من بين يديه دوت تكلّف أو عناء، ثم عرفتُ انه يشاركني وجهة نظري في الأسلوب فلقد كان يصر على القول بانه « يريد القصة واقعية مئة بالمئة، وتقدم في الوقت نفسه شيئاً غير موجود ».

لقد اعتقدت أن مشكلته هي الكتابة السريعة، لو أنه يحاول اعطاء الكتابة الوقت الكافي، لو أنه يكف عن النشر السريع، لو أنه يحاول الاحتفاظ « بالشيء الحقيقي » بدل اجهاضه على الورق، لو.....

ثم نشر قصة « القط ».

قرأت القصة في الولايات المتحدة وكنتُ قد اتيت اليها قبل سنة ونصف السنة للدراسة الجامعية، وعلى الفور كتبتُ لغسان أبلغه اعجابي الشديد بها، فاجاب ان هناك اقلية اعجبت بالقصة اما الغالبية فلقد اهملتها اهمالاً تاماً.

« القط » قصة شاب يجلس في المقهى وحيداً مع الرفاق. ليس في القصة أي حديثٍ بينه وبينهم، الحوار الوحيد الدائر هو بينه وبين نفسه. القصة لا تحاول اغراءنا بذلك الحوار، ومن سطورها الأولى ندرك انه حوارٌ مزمن يتكرر دوماً مع الشاب، ونشك في انه من ذلك النوع الذي ان توقفَ لفترةٍ بسيطة بفعل مسكنٍ ما، فانه ما يلبث ان يعود من جديد، انه حوارٌ بين عالمين ليس بينهما صلة حقيقية. بعد سطورٍ قليلة يصدق حدسنا عندما يترك الشاب المقهى باتجاه بيت « امرأة » في اطراف المدينة.

في الطريق يشاهد الشاب قطاً مقعياً على جانب الرصيف، وفي عينيه « نظرة مملوءة باستسلامٍ غريبٍ وانتظار ». تعتري الشاب « رجفة قوية وسريعة » عندما يستدير حول القط ويرى ان ساقيه مهروستـان وان دمه جامد مخلوط بشعره على الرصيف.

يتابع الشاب طريقه الى بيت « سميره » في اطراق المدينة، وفي غرفتها يضع نقوده على الطاولة، ثم يترك الغرفة دون ان يمارس معها ما اعتاد ان يمارسه في السابق.

عندما قرأت « القط » تملكني شعورٌ أكيد بأن ما كنا نحلمُ بكتابته ايام رابطة « الادب والحياة » لن يُكتب أبداً. ترجمتُ القصة للانكليزية وتقدمتُ بها كوظيفة في مادة الأدب الانكليزي. أُعجبت استاذة المادة بالقصة وطلبت مني ان اقرأها على الطلبه في المحاضرة

وان اقدم لها بنبذة صغيرة عن حياة المؤلف.

بعد المحاضرة دعتني الاستادة الى غرفتها وسألتني:

- ما معنى عنوان القصة؟

كنت قد ترجمتُ القصة ترجمةً حرفية، ولكني غيرتُ العنوان من «القط» الى «نهاية شيء ما»، ولما اخبرتها بذلك، إبتسمت وقالت:

- حسناً، هذا ما قصدته بسؤالي، لماذا لم تختر مثلاً «بداية شيء ما»؟ بعد نقاشٍ طويل سألتني:

- هل قرأت همنغواي؟

- لا، كل ما قرأته له «لمن تُقرع الأجراس» وبضع قصص قصيرة.

- لقد كان همنغواي يهتمّ بالجمل التي تحتفظ بمعناها حتى ولو عكستْ، مثلاً لقد قال في «الشيخ والبحر» جملة «قد يُقهر الإنسان ولكنه لا يهزم» ولو عكست الجملة لـِ «قد يُهزم الانسان ولكنه لا يُقهر» فالمعنى لا يتغير. هل في الثقافة العربية وضعٌ أخلاقيٌ لقضية يكون لنهايتها وبدايتها معنى واحد؟.

* * *

«بداية شيء ما» أو «نهاية شيء ما» لم يكن ذلك مهماً. ما كان مهماً بالنسبة إليّ هو أن «القط» هي القصة الأولى التي اقرأها لغسان، ومع كلمتها الأولى استمعتُ الى ذلك اللحن الحقيقي الذي انساب بين سطورها، خافتاً احياناً، وعالياً احياناً اخرى، فلم يضعف ولم ينفجر، بل ظل حقيقياً حتى كلمتها الأخيرة، ثم بقيَ معي، ففرحتُ به، ورحت اتحدث عنه لكل من اعرفه، حتى أصابه ما يصيبُ عادةً كل الأشياء الجيدة التي نتحدث عنها كثيراً، تبدد وضاع مني، فرحتُ ابحثُ عنه بقراءةٍ اخرى للقصة، فلم أجده، بل وجدتُ لدهشتي شيئاً آخر. لقد اكتشفتُ ان «القط» هي القصة الاولى التي اقرأها لغسان وليس فيها ذكر لفلسطين.

لقد تضايقتُ من ذلك الاكتشاف، وشعرتُ كأن غسان اخذ يعيش في الأدب الوضع الذي نعيشه في كل مجالات الحياة الاخرى، فلقد نجحنا في تلك المجالات في كل ما

حاولناه وليس له علاقة بفلسطين، وفشلنا بان نقيم أي وضعٍ له علاقة دائمة بها. منذ بدء الدراسة الثانوية كنا نؤلف الجمعيات السرية التي نتحدثُ فيها عن فلسطين، وعندما تأتي امتحانات آخر السنة كنا ننسى الجمعيات فننجح في الامتحانات ونبتعدُ عن فلسطين. وفي نهاية الدراسة الثانوية انخرطنا في الأحزاب القومية التي تعمل من اجل الوحدة، ونشطنا من اجل تحقيق ذلك الهدف بشكلٍ يومي، وعندما قامت وحدة مصر وسوريا لم يفرح بها انسانٌ كما فرحنا بها، ومع هذا فان ذلك لم يمنع احدنا من القول: «... لقد قامت الوحدة العربية، ولم نستطع بعد تأليف نادٍ خاص بفلسطين».

لقد عاشت قصة «القط» معي بعد ذلك بشكلٍ حزين، وخصوصاً انني كنتُ اعتقد ان غسان كان يعيشُ بشكلٍ يختلف عنا، وانه يعيشُ صلة يومية بفلسطين، بالقصص التي يكتبها عنها، ولقد اشتد هذا الشعور وانا اقرأ مجموعته القصصية الاولى «موت سرير رقم ١٢» ففي تلك المجموعة كانت قصصه المكتوبة عن فلسطين بشكلٍ غير مباشر أنجح من قصصه المباشرة. ولقد ظهر ذلك التناقض بشكلٍ حاد في قصة «البومة في غرفه بعيدة» فالقصة جيدة وقراءتها سهلة في منتصفها الأول البعيد عن فلسطين، ثم تصبحُ صعبة ومفتعلة في منتصفها الثاني الذي يدور في فلسطين. ولما كنا قد تعلمنا في رابطة «الأدب والحياة» ان هناك علاقة عضوية بين الاسلوب والمضمون، كان عليّ ان اتساءل: لماذا يبدو اسلوب غسان جيداً عندما لا يكون المضمون فلسطينياً بشكل مباشر؟

تضايقتُ من ذلك التساؤل، لأنه كان في تلك الأيام من النوع الذي عليك ان تحتفظ به لنفسك، ولأنه سيبقى في كل الأيام من النوع الذي لا تحب ان تحتفظ به.

- ٤ -

اذكرُ دوماً كيف قرأتُ «رجال في الشمس» للمرة الاولى. كان شعوري المتناقض نحو «موت سرير رقم ١٢» قد أثرَ في رسائلي التي اكتبها لغسان وفي ردوده عليها، فلم تعد الرسائل تنقلُ بالحرارة والوضوح السابقين ما نريد ان نتحدث عنه، ولما كان غسان يكره الرسائل الباهتة، فلقد بحث في دفاتر رابطة «الأدب والحياة» حتى وجد قصةً قصيرة لي فنشرها في مجلة «الحرية» التي كان احد افراد اسرة تحريرها، وفي العدد اللاحق نشر مقالاً نقدياً للقصة. خصص السطور الاولى لمدح القصة، وبقية المقال لانتقادٍ شخصي لي لأني تركتُ الى مكان بعيد لا علاقة له بما تضمنته تلك القصة القصيرة والتي كانت

بعنوان « اوراق من صفد ». هكذا كان غسان، عندما لا يستطيع قول ما يريده بالرسائل الخاصة، فانه يلجأ الى الرسائل العامة.

لقد أثارني نشر القصة، كما اثارني المقال، فعادت الرسائل بيننا متلاحقة وحارة، واخذتُ انتظر البريد وانا اتساءل: ماذا في جعبة غسان هذه المرة؟

عندما فتحتُ المغلّف الثقيل المعنّون بخط غسان في مكتب بريد الجامعة، كنتُ في طريقي لحضور محاضرة، تبدأ بعد دقائق، وبعد « دقائق » وجدتُ نفسي في نادي الجامعة وقد انتهيتُ من قراءة « رجال في الشمس ».

لقد قرأت القصة كما تُقرأ الرسالة في جلسة واحدة، فلقد كانت خبراً جديداً لم تمهد له اخبار البلاد التي كنتُ اقرأها بشكلٍ يومي، وفي الوقت نفسه كانت احساساً خفياً يعيش معي منذ سنوات، وعلى الفور اجتاحني شعورٌ غريب غير مفهوم، لقد شعرتُ اني ابتعدتُ عن البلاد واقتربتُ من الوطن.

الابتعاد والاقتراب من مكان واحد، شعور سيتجدد معي في المستقبل، وسيأخذ اشكالاً واطواراً مختلفة، ولكني اذكرُ دوماً انني احسستُ به لأول مرة عندما هرعتُ لأقرأ « رجال في الشمس » للمرة الثانية في اليوم نفسه الذي وصلتني فيه.

« رجال في الشمس » قصة ثلاثة فلسطينيين لا يعرف احدهم الآخر، ولكنهم وجدوا في البصرة في وقتٍ واحد لأنهم يريدون عبور الحدود الى الكويت بطريقٍ غير شرعي، ليعملوا هناك ويكسبوا الرزق الذي لم يستطيعوا تأمينه في البلاد المختلفة التي جاءوا منها.

في البصرة اكتشف كل واحد منهم انه لا يستطيعُ دفع ثمن المهربين المحترفين، فأخذ كل على طريقته الخاصة يبحثُ عن مخرج حتى التقوا جميعاً وتعارفوا عند مهرب غير محترف وعدهم بتوصيلهم الى الكويت بثمنٍ رخيص.

« ابو الخيزران » هو اسم المهرب. وهو سائق ماهر لشاحنة مياه كبيرة تخص تاجراً كويتياً ثرياً ولا تخضع للتفتيش عند نقطة الحدود.

كانت خطة « ابو الخيزران » للتهريب خطة بسيطة، كان عليه ان يعود بشاحنة المياه الى الكويت فارغة، ولهذا رأى انه يستطيع ان يأخذ الثلاثة معه. يركبون الى جانبه اثناء الطريق، وقبل نقطة الحدود يخبئهم داخل خزان المياه الفارغ، وبعد التصديق على اوراقه

والابتعاد قليلاً يستطيع ان يخرجهم ليعاودوا الركوب الى جانبه ومتابعة الرحلة.

الفلسطينيون الثلاثة لم يقتنعوا بهذه الخطة البسيطة. كان «ابو القيس» وهو أكبرهم سناً غير متحمس لها منذ البداية، فلقد اعتقد انها مغامرة غير مأمونة، وكان يميل الى الذهاب مع المهربين المحترفين، وتحمل كلفتهم الباهظة، وكان الصغير «مروان» مشتت العواطف مـوزع التفكير وغير قادر على ان يحزم أمره ويندفع بأي اتجاه. وهكذا كان على «اسعد» وهو أكثرهم خبرة وتجربة ان يتخذ القرار.

استطاع «اسعد» بذكائه وخبرته ان يقود «ابي الخيزران» للاعتراف بان عمله ليس نقل المياه ولكن تهريب اشياء اخرى تخص التاجر الكويتي، تهريب الناس هو عمل اضافي يقوم به ليزيد من دخله ويحصل على رفقة للرحلة الطويلة المملة.

هذه المعرفة بحقيقة «ابو الخيزران» لم تؤثر على قرار «اسعد». كل ما فعلته انها اعطت اسعد السلطة الاخلاقية لقيادة «ابو القيس» و«مروان» وفق القرار الذي اتخذه بينه وبين نفسه. لقد قبل بالمغامرة لأنه في الواقع لم يكن يملك بديلاً آخر.

في الحقيقة كان «ابو الخيزران» مهرباً وليس محتالاً، وكان بينه وبين نفسه يعتقد ان خطته مأمونة وانه يقدمُ خدمة للآخرين، فلقد قام بمثل هذه العملية من قبل ونجح.

في هذه الرحلة يصادف «ابو الخيزران» الحظ السيء. فعند نقطة الحدود يصرُ الموظفون على مداعبته بنكاتٍ سمجة تنهش الوقت المكتوي بشمس الصحراء. يحاول ان يتخلص من احاديث الموظفين اللزجة دون جدوى. وعندما يعود الى السيارة ويقودها مسافة صغيرة ويتوقف ليفتح الخزان، يكون الوقت قد فاته، فلقد مات الثلاثة اختناقاً.

لم تكن هذه هي المرة الأولى التي يتعاملُ بها «ابو الخيزران» مع الحظ السيء، فلقد كان هو الآخر فلسطينياً، وفي عام ١٩٤٨ أصيب في احدى المعارك وعلى منضدة الجراح خسر رجولته، وكان بعد ذلك يردد دوماً بينه وبين نفسه «ضاعت الرجولة، وضاعَ الوطن، وتبّاً لكل شيء في هذا الكون الملعون...».

قاد «ابو الخيزران» الشاحنة، وفي احدى مزابل الكويت رمى جثث الرفاق الثلاثة بعد ان جردهم من ساعاتهم اليدوية. وقبل ان يعود ليقود الشاحنة مرةً اخرى كان يقاوم فكرةً تشتعل في رأسه، وعندما لم يستطع ان يقاومها أكثر مما فعل، اخذ يصرخ:

« لماذا لم تدقوا جدران الخزان؟ لماذا؟ ».

الوضع المأساوي للقصة لا يتمّ داخل خزان المياه الفارغ، عندما يختنق الثلاثة، المأساة تحدث قبل ذلك. انها تحدث في اجتماع الثلاثة بـ « ابو الخيزران » للمرة الاولى. كل القصة تدور حولَ ذلك اللقاء، نصفها الأول يمهّد له، ونصفها الثاني يكون نتيجة منطقية له.

قبل اللقاء يعرفنا الكاتب على الفلسطينين الثلاثة بحركاتٍ سريعة، وواقعية آسرة تثيرُ فينا حسّ الفضول. نريدُ ان نتعرف عليهم بشكلٍ أفضل، نريد ان نغوص في اعماقهم، نريدُ ان نتضامن معهم بشكلٍ أقوى، والقصة لا تسمحُ بذلك. القصة تصورُ ثلاثة اشخاص يعيشون حياةً قاسية لا لأنهم فلسطينيون، ولكن لأن الحياة قاسية. كان من الممكن ان يكونوا سوريين او عراقيين او ايرانيين، ونحنُ نرفضُ هذا الوضع، لأننا نريدُ للقصة ان تكون فلسطينية وان يكون للفلسطينين فيها وضعهم الخاص. فالفلسطيني قد يكون معذباً وفقيراً لكنه، في الوقت نفسه، يملك قضية خاصة.

عندما يفشلُ الثلاثة في التعاقد مع مهربٍ محترف كما يفعل الآخرون، نعتقدُ ان القصة عادت الى نفسها، واخذت تشقُ طريقها الخاص، وعندما يتعرفون على « ابو الخيزران » ويتفق الأربعة على اللقاء نسرعُ في القراءة لنرى ماذا سيتم في هذا اللقاء.

يصدُق حدسنا في اول اللقاء عندما يبدأ « اسعد » الحديث بقوله: « اريد ان اقول شيئاً، نحنُ من بلدٍ واحد » ثم يحدثُ الانهيار، فكل اللقاء بعد ذلك يدور حول مساومة عادية من الممكن ان تحدث بين أية اربعة اشخاص يتساومون على السعر وفي أي مكانٍ من العالم. ليس هناك كلمة سرٍ فلسطينية!

عندما انتهى اللقاء خـاب املنا نهائياً فابتعدنا عن الرجال الثلاثة، وهيأ الكاتب كل الظروف الممكنة لهذا الابتعاد، فبدل ان يأخذ القراء الى داخل الخزان، أخذهم مع « ابو الخيزران » ليستمعوا لأحاديثه مع موظفي الحدود. بالطبع لقد أدرك كل قارىء بشكلٍ مسبق ان الثلاثة سيموتون اختناقاً داخل الخزان الفارغ، ومع هذا فلقد تفجرّ في ضمير كل قارىء سؤال « لماذا لم تدقوا جدران الخزان؟ ». قبل ان يصرخ به « ابو الخيزران ».

لقد كان سؤالاً غبياً، فمما لا شك فيه ان الثلاثة قد دقوا جدران الخزان، وصرخوا، واستنجدوا وفعلوا كل ما في طاقتهم ليحتفظوا بالرمقِ الأخيـر، فذلك ما يفعله كل انسان متشبّث بالحياة. لقد مات الثلاثة اختناقاً لا لأنهم لم يدقوا جدران الخزان بل لأنه لم

يكن هناك من يسمعهم، واذا كان هناك من سمعهم فأنه لم يكلف نفسه عبء نجدتهم.

ومع هذا فلقد كان السؤال حقيقياً وفي المستقبل سيصبح سؤالاً مهماً، فهو يصور الطريقة التي يتعاملُ بها العرب مع المأساة، نحنُ دوماً نتنبأ بالمأساة قبل وقوعها، ودوماً نحنُ نصابُ بالدهشه عند حدوثها.

« لماذا لم تدقوا جدران الخزان؟ » سيصبح سؤالاً مهماً في الأدب العربي.

بعد أيام استلمتُ رسالةً اخرى من غسان يذكرني فيها برسالتي التي كتبتها له بعد قراءتي لقصة « القط » ويؤكد لي انه استفاد من تلك الرسالة، ولكنه الآن لا يريدُ رسالة اخرى، انه يريد مقالاً مسؤولاً حول « رجال في الشمس ».

كنتُ أعرف بشكلٍ كامل ما الذي اريد أن اكتبه حول « رجال في الشمس »، فبعد قراءتي للقصة ادركتُ بشكلٍ واعٍ لماذا شعرتُ بشكل غير واعٍ عندما قرأت « القط » بان ما كنا نحلمُ بكتابته ايام رابطة « الأدب والحياة » لن يكتب أبداً، ولماذا غيرتُ العنوان الى « نهاية شيءٍ ما »، فلقد كانت بالفعل نهاية الحلم الذي عشناه في الرابطة.

لقد كنا في الرابطة من ذلك الجيل الذي لم يفهم أبداً كيف ضاعت فلسطين! كل الأسباب التي قيلت لنا لم تقنعنا. وكنا نشعرُ بالغريزة اننا لن نستطيع التقدم خطوة واحدة بدون فهمٍ كاملٍ للذي حدث عام ١٩٤٨.

كانت فلسطين تعيشُ معنا في عالمين. عالم خارجي مضطرب وباهت، وعالم داخلي معقول ودافىء؛ وكانت الكتابة تفجر صراعاً بين هذين العالمين. كنا نعتقد انه صراعٌ بين الأسلوب والمضمون، كان العالم الخارجي هو الاسلوب، وكان العالم الداخلي هو المضمون. كنا نسمي ما نحبه مضموناً وما نكرهه أسلوباً. كنا نريد ان نخلق اسلوباً جديداً من الأشياء التي نحبها، من حقيقتنا الداخلية، وكنا نعتقدُ اننا بذلك سوف نغير العالم الخارجي. وجاء غسان كنفاني منذ البداية مُنحازاً الى العالم الخارجي، وفي « القط » استطاع ان يرينا ان التناقض بين العالمين ينتهي بالدم على رصيف الشارع، ثم جاء في « رجال في الشمس » ليرينا ان فلسطين ضاعت كما يضيع اليوم العربي، بالمجان، والمصادفة، وفقدان المسؤولية. ليس في الأمر أي سر. اذا كان هناك سرّ ما في حياتنا فهو ان العالم الداخلي، الحقيقة الداخلية، المضمون، أشياءٌ غير مهمة! قبل ان اكتب مقالي عن القصة ذهبتُ الى مكتبة الجامعة واستعرتُ بضعة كتب للنقد الادبي، وعكفتُ على

قراءتها لأستعيد معرفة الاصطلاحات الأدبية بعد هذا الانقطاع الطويل.

لم أعد اذكر اسماء تلك الكتب أو اسماء مؤلفيها، ولكني اذكرُ جيداً انني استمتعتُ بقراءتها، وكانت تلك هي المرة الأولى التي أستمتعُ فيها بقراءة كتب النقد. في الماضي كنت اقرؤها على مضض، فلقد كنتُ اقرؤها دون ان أكون واعياً للذي اريده منها، اما بعد «رجال في الشمس» فلقد ذهبتُ الى تلك الكتب بهدفٍ محدد. قرأتها بلذةٍ وشغف واخذتُ منها أكثر من الذي أردت أن آخذه.

لقد فهمتُ اخيراً ان كل الادب يبتدىء بالتجربة الرومانسية. فالكاتب انسان يتطلع حوله فيرى عالماً مضطرباً مفتتاً ويختلف عن العالم الذي يعيش داخل نفسه. المغامرة الأدبية تبدأ عندما يحاولُ الكاتب ان يعيد ترتيب العالم على الشكل الذي يرضيه، وهي مغامرة فاشلة دوماً. والكاتب الحقيقي هو الذي يفهمُ هذا الفشل مبكراً فينتزع نفسه من تناقض العالمين ويعيش في العالم الخارجي واقفاً عاطفته كلّها على فهمه وتصويره بدقةٍ مطلقة. هذا التصوير الدقيق يستوعبُ عاطفة القراء، ويجعلهم أكثر وعياً بالعالم، وأكثر قدرةً على تغييره. الموهبة هي عاطفة الحقيقة، والكاتب الحقيقي هو الرومانسي الوحيد الذي لا يعيش المرحلة الرومانسية.

قبل أن أكتب ذلك تساءلت بيني وبين نفسي: «اذا كانت «رجال في الشمس» قد قادتني اخيراً الى معرفة معنى الأدب، أفليست هذه القضية شخصية؟» وهكذا عكفتُ على كتابة موضوعٍ عام، فعقدتُ مقارنةً بين «رجال في الشمس» وقصة جديدة كانت قد نُشرتْ لابنة موشي ديان بعنوان «وجه جديد في المرآة». في الواقع كانت تلك المقارنة غير مهمة على الاطلاق، ولقد دللت على ذلك الصفحات التي كتبتها فمزقتها وارسلتُ رسالة لغسان اعتذرُ فيها عن كتابة المقال مؤكداً له اني في الأدب مولعٌ بالقراءة وليس بالكتابة! والواقع اني كنتُ مولعاً، بمراقبة وانتظار ما سيكتبه غسان بعد «رجال في الشمس»؛ وخصوصاً انني تذكرت حديثاً دار بيني وبينه قبل سنوات وفي مقهى «الفاروق» بدمشق.

كنا في المقهى، وقد بقينا وحدنا في ساعةٍ متأخرة من الليل بعد نقاشٍ طويل مع الرفاق. واخذ غسان فجأة يتحدثُ عن جده وأبيه وذكريات طفولته في عكا. حدثني كيف اضطروا ان ينتقلوا من بيتهم القديم هناك، وما صاحب هذه العملية من مرحلةٍ

عاطفية حزينة. ثم حدثني عن دهشته عندما وقف امام البيت الجديد ووجد على جدرانه محفوراً بالحجر حرفي «ف. ك»، فلقد كان اسم والده فائز كنفاني، وبعد ذلك انتقل غسان للحديث عن قصةٍ قصيرة كان قد قرأها لجي دي موبسان بعنوان «قطعة خيط». كان معجباً بالقصة حتى انه تحدث عنها بالحرارة نفسها التي تحدث فيها عن ذكريات طفولته في عكا.

كانت القصة عن فلاحٍ نورماندي بسيط له كل الخِصال النورماندية الأقتصادية، ويعتقدُ أن عليه التقاط أي شيء يراهُ في الطريق وله فائدة. وقد ذهب ذات يومٍ إلى السوق الاسبوعية، التي يلتقي فيها الفلاحون من القرى المجاورة، وقد سبّب له ذلك متاعب هائلة. لقد وجد امامه على الطريق قطعة خيط فانحنى والتقطها ووضعها في جيبه، وبعد الظهر استدعاه البوليس متهماً إياه بأنه خبأ عقد اللؤلؤ الذي اضاعه أحد التجار الاغنياء، وقد دعم البوليس تهمته بشاهدٍ رأى الفلاح المسكين يلتقط بحذر عقد اللؤلؤ ويضعه في جيبه. نقل لي غسان تفاصيل الاستجواب وكيف كاد الفلاح المسكين يصرخ بألم ودهشة: «انها قطعة خيط، مجرد قطعة خيط يا سيدي» ولا أحد يصدقه. وحتى بعد ان اعترف احد الفلاحين انه وجد العقد، ظلت الشكوك تحوم حول صاحبنا ويُتهم بأنه اعطاه للآخر ليبعد التهمة عنه، وعندما اخذ الفلاح المسكين يصاب بالحمى والهذيان، والترديد الدائم «انها قطعة خيط، مجرد قطعة خيط...».

روى غسان القصة لي بشكل مؤثر والح علي ان اقرأها، وبالفعل احضرها لي في اليوم التالي وكانت ضمن كتاب مجموعة قصص قصيرة لجي دي موبسان بالانكليزية فقرأت القصة بمساعدة القاموس العصري، واكتشفت ان الفلاح المسكين يموتُ في نهاية القصة من الحمى والهذيان، فسألت غسان عندما اجتمعت به ثانية:

- لماذا لم تقل لي ان الفلاح المسكين يموت في نهاية القصة؟

ابتسم ولم يجب عن سؤالي، بل راح يسألني رأيي بالقصة، وبعد قليل قال:

- مع احترامي الشديد لجي دي موبسان، موت الفلاح النورماندي في نهاية القصة لم يكن ضرورياً. انه يضيف وضعاً مأساوياً ليست بحاجة اليه.

فقلتُ له دون ان افكر، ولمجرد النقاش

- وماذا لو كانت القصة حقيقية؟.

لم يهتم بسؤالي وراح يحدثني عن فهمه لمعنى القصة الرئيسي وقوتها الفنيّة، ثم توقف فجأة وتطلع الى بعيد وكأنه يستمع للسؤال يأتي من عالمٍ آخر، وراح يتساءل: «ماذا لو كانت القصة حقيقية؟»!.

* * *

بعد ثلاث سنوات من صدور «رجال في الشمس»، وفي مقهى «الفاروق» بدمشق، سألني بلال الحسن:

ـ هل تعرف أن «رجال في الشمس» قصة حقيقية؟

ـ ٦ ـ

في منتصف الستينات كان اليوم العربي يبدأ بالاخبار السريعة وينتهي بالأغاني البطيئة، ولم تكن هناك حاجةٌ لأن تعيش اليوم العربي كله لتكتشف ان ما يدور فيه ليس على علاقةٍ واضحة ببدايته ونهايته. كنت تستطيع ان تشتري في الصباح الجريدة اليومية لترى ان العناوين الصارخة والافتتاحيات المتوترة في الصفحة الأولى، والصور الحالمة والهمسات الناعمة في الصفحة الأخيرة تختلفُ ايضاً عما هو مكتوب في الصفحاتِ الداخلية عن حياة الناس وهمومهم اليومية.

لماذا تفتت اليوم العربي الى ايام عديدة مبعثرة؟

كان غسان كنفاني رئيساً لتحرير جريدة يومية في بيروت، ينشر في صفحتها الأولى مقالات سياسية، وينشر في صفحتها الأخيرة شطحاتٍ رومانسية، وفي مجلاتٍ اخرى كان ينشر قصصاً قصيرة اشبه ما تكون بالقصص التي كتبها قبل «القط» و «رجال في الشمس».

ما الفرق بين الكتابةِ والنّشر؟

وعندما سنحت لي الفرصة، وحضر بلال الحسن الى دمشق، جمعتُ كل اسئلتي وقلت له:

ـ ما رأيك بقصة غسان الاخيرة «ما تبقى لكم»؟

لقد انتظرت «ما تبقى لكم» لمدةٍ طويلة. فبعدَ ان يقرأ الفلسطيني القصة الاولى

ينتظر الثانية، فهو مولعٌ بالانتظار وفاقد لحس الملل. لقد قرأت القصة الأولى كما تُقرأ الرسالة في جلسة واحدة، ولم استطع ان اقرأ « ما تبقى لكم » في جلسات عديدة. لقد اعطتني القصة الأولى حساً حرك ما يعيشُ في اعماقي فوجدتُ نفسي أفهمُ ما يدور حولي في العالم بشكلٍ افضل، ولم تعطني « ما تبقى لكم » أي شيء. لقد قرأتها بعد عودتي الى البلاد وشعرتُ اني ابتعدُ عن الوطن!

ابتسم بلال وقال: « يبدو انكَ غير معجب بالقصة! ».

في اليوم التالي أحضر لي عدداً من اعداد مجلة « الحرية » وقرأ لي مقاله النقدي حول « ما تبقى لكم » والذي كتبه فور صدور القصة. كان مقالاً جيداً يدور حول موضوع الأسلوب الذي اعتمده غسان في القصة والذي هو محاكاة لأسلوب وليم فولكنر في « الصخب والعنف » ويبين ان ذلك الاسلوب غير ملائم للمضمون الفلسطيني للقصة. ثم ابتسم بلال مرةً اخرى وقال: « ذات يوم جاءني غسان فقال: ليلة أمس انتهيتُ من كتابة السطور الأخيرة من قصتي الجديدة، وعندما وضعت القلم ونهضتُ لاغادر الغرفة حدث شيء غريب، كان وليم فولكنر امامي يصافحني ويهنئني! ».

ضحكنا طويلاً حتى عاد بلال ليقول:

« ومع هذا فلقد استاء غسان من تركيزي في المقال على اسلوب فولكنر » استمرت احاديثنا حول غسان وكتاباته وكانت انتقاداتي لكتاباته السياسية وقصصه القصيرة حادةً وصارمة، حتى استوقفني بلال وقال: « الواقع ان ذلك غير مُهم. المهم هو حياة غسان نفسها » واخذ يحدثني عن الطريقة التي يعيش فيها غسان في بيروت. الطّاقة الهائلة التي يبذلها يومياً في الكتابة، كتابة المقال الافتتاحي اليومي، اعداد الجريدة، وكتابة الاخبار، واحياناً كتابة اخبار الصفحة الاجتماعية، كتابة القصص القصيرة، كتابة القصص الطويلة، الكتابة الدّائمة لمقالات نقدية باسم مستعار. ثم نقل لي حديثاً دار بينه وبين صحفي قديم

قال له: رأيت في زماني كثيراً من الصحفيين، لكن مثل هذا الانسان لم ار ابداً، انه من نوع جديد ».

تركني بلال في مقهى « الفاروق » افكرُ بغسان واسلوب « الصخب والعنف » وعاد الى بيروت. حاولتُ مرةً اخرى فقرأت « ما تبقى لكم ».

كانت « الصخب والعنف » من أولى الروايات التي قرأتها في الولايات المتحدة، وكأي قارىء للقصة توقفتُ عند اسلوبها غير العادي. زمن القصة لا يتبع التسلسل الزمني المعروف. تقرأ حدثاً معيناً وتعتقدُ انه يحدث في الحاضر لتفاجأ بعد قليل بانه يحدث في الماضي او المستقبل. زمن « الصخب والعنف » ممزق الى شظايا كثيرة ومبعثرة.

ثم قرأتُ مقابلة اجراها احد الكتاب مع ڤولكنر تحدث فيها عن مهمة الكاتب كما يفهمها. في تلك المقابلة أكد ڤولكنر انه يحاول تصوير الشيء الحقيقي في عصره، وانه كلما انتهى من كتابة قصة يكتشف فشله فيأخذ في كتابة قصة جديدة. كل كتاب جديد هو فشل جديد. وعندها تساءلت لماذا تمزق الزمن في « الصخب والعنف » ولم يتمزق في محاولاته الأخرى! فلقد كنتُ قد قرأت قصصاً اخرى له.

ثم وجدتُ انه يمكن طرح التساؤل نفسه بالنسبة لكتابٍ آخرين، فجويس مثلاً كتب « ULYSSES » باسلوبٍ مشابه الى حدّ ما لاسلوب « الصخب والعنف » بينما كانت رواياته الأخرى مكتوبة بالاسلوب العادي.

يبدو ان زمن « الصخب والعنف » هو زمن الحساب بالنسبة للكاتب الجاد، فبعد أن يكون قد قام بمحاولاتٍ كثيرة يأتي يوم المحاولة الأخيرة. وكطبيعة أي شيء فيه حس النهاية، فإن المحاولة الأخيرة هي حكمٌ اخلاقي أكثر منها قصة أو رواية، وهكذا اعطى ڤولكنر حكماً على العالم الذي يعيش فيه. « فالصخب والعنف » تصور هزيمة الإنسان في صراعه مع الزمن، فكلما حاول الإنسان التحرر من الماضي ليمسك بالحاضر ويتحكم بالمستقبل كلما سقط في الماضي من جديد. « الحاضر والمستقبل » ما هما الا « الماضي الآن »! و « الانسان هو مجموع حظوظه السيئة، وكلما اعتقدت ان الحظ السيء سيصاب بالتعب، اكتشفت ان الزمن هو حظك السيء ».

ومع هذا فان ڤولكنر لا يتوقف عن الكتابه بعد « الصخب والعنف » كما ان جويس ايضاً لا يتوقف عن الكتابة بعد «ULYSSES»، فالانسان ينهضُ من جديد ويتجدد الصراع، وتصبحُ المحاولة الأخيرة ليست أخيرة بل شهادة عن فترة معينة من حياة العصر. شهادة مهمة.

لقد كانت « ماتبقى لكم » يوم الحساب الفلسطيني. قبلها حاول غسان تصوير الحقيقة الفلسطينية مرات عديدة. وكانت أهم محاولاته هي « رجال في الشمس » ولكنها كانت

محاولة ناقصة، فيها صور وضع الفلسطينين الذين لم يتغيروا منذ ١٩٤٨، والذين كانوا لقمة سائغة للمصادفات والموت المجاني. قوة القصة الفنية انها اثارت تساؤلاً عن وضع بقية الفلسطينين، اولئك الذين تركوا المخيمات وعملوا في المدن، أولئك الذين انتسبوا الى الجامعات وحصلوا على الثقافة والكفاءة العلمية، اولئك الذين سافروا الى بلاد الخليج وحصلوا على الثروة والنفوذ، اولئك الذين انخرطوا في الاحزاب السياسية وخاضوا كل مغامرات السياسة العربية. في يوم الحساب تمزق الزمن الفلسطيني لأن الفلسطيني يستطيع ان يكون أي شيء يريده إلا ان يكون فلسطينياً. مأساة «الصخب والعنف» هي ان كل شيء يحدث في الماضي، فالإنسان فقد الحاضر والمستقبل، مأساة الفلسطيني انه يعيشُ في المستقبل الذي هو «الماضي مُزوّراً»، ولهذا فهو يعيش تحت وطأة الاحساس بانه سيفقد كل ما عنده في لحظةٍ واحدة. ١٩٤٨ هي السنة المقبلة.

* * *

بعد شهورٍ قليلة حدثني غسان عن اليوم الذي فقد فيه الفلسطيني القدرة على الكتابة.

أبداً لم يكن هناك يوم اختلفت بدايته عن نهايته كذلك اليوم. ابتدأ اليوم بالحرب والأمل والأهازيج في مخيمات اللاجئين، وكان غسان مع مجموعة من الصحفيين في مقر الجريدة يستمعون الى البلاغات العسكرية. ابتدأت البلاغات العسكرية بأخبار جيدة، وعندما استمرت في تقديم الأخبار الجيدة بالاسلوب نفسه وعلى وترةٍ واحدة، اخذ غسان يشعرُ بجفافٍ في حلقه. ترك الاصدقاء وصعد الى غرفته وانزوى مع نفسه. بعد الظهر اتصلَ بالهاتف باستاذٍ للعلوم السياسية يثقُ برأيه، فجاء صوت ذلك الاستاذ حاداً وغاضباً: «لقد خسرنا الحرب». تحامل غسان على نفسه وراح يستمعُ الى البلاغات العسكرية مرةً اخرى، فوجدها مازالت تنقلُ اخباراً جيدة بالاسلوب نفسه والوترة نفسها، فصعد مرةً اخرى الى غرفته، واتصل بأحد الملحقين العسكريين العرب، فأجابه بصوت هادىء مسرور: «كل شيء يسير وفق الخطة العظيمة، يا غسان، سيحتفظ التاريخ لهذا اليوم بصفحةٍ من ذهب».

انتهى ذلك اليوم وغسان وحيد في غرفته يحاول ان يكتب المقال الافتتاحي ليقرأه الناس صباح ٦ حزيران ١٩٦٧.

لاول مرة في حياته يفقد القدرة على الكتابة.

في غرفة غسان مكتبة صغيرة، من بين كتبها مجلدٌ انيقٌ أهداه له احد الاصدقاء. في ذلك المجلد خمسة كتب: موت سرير رقم ١٢، عالم ليس لنا، رجال في الشمس، ارض البرتقال الحزين، وما تبقى لكم.

أمامه على الطاولة التي يكتبُ عليها قلم من ذهب، ارسله اليه عامل فلسطيني من كندا. لقد ترك ذلك العامل حيفا عام ١٩٦٤ ليعمل دهاناً في مدينة «ڤانكوفر»، وبعد ان حصل على مُرتّبه الأول اشترى قلماً له غطاء من ذهب وأرسله بالبريد الى غسان في بيروت. كان لا يعرف غسان ولم يزر بيروت في حياته. كان قد قرأ «رجال في الشمس»!.

ربما يكون غسان قد أمسك بالقلم وقلّبَ في صفحات المجلد الأنيق، فرأى دماء القط على الرصيف مرةً اخرى، وتطلع الى قلب خزان الماء الفارغ، وربما تساءل: هل يكتبُ الكاتب بذكرى الماضي ام انه يكتب بذكرى المستقبل.

انا لا أعرف اذا كان غسان قد أمسك بالقلم وقلّبَ في صفحات المجلد، فهو لم يحدثني عن ذلك، وأنا لم اسأله. الذي اعرفه هو ما قاله لي: «عندما لم يعد هناك مجال، واخذت المطبعة تلح في طلب الافتتاحية، كتبتُ مقالاً لم أقل فيه أي شيء».

- ٧ -

كان أول لقاء لي بغسان بعد عودتي من الولايات المتحدة في آب ١٩٦٧ ببيروت. كانت احاديثنا كلّها عن الحرب والأخبار ولم نتطرق الى أي حديث عن كتاباته. كانت تلك هي المرة الوحيدة التي أجتمع فيها بغسان ولا نتحدث عن الأدب، فاخبار المقاومة في آب ١٩٦٧ كانت مازالت أخباراً صغيرة.

كان لقاؤنا الثاني في شباط ١٩٦٨. كنتُ في القاهرة منتسباً الى دورة مهنية في معهد الابحاث والإحصاء، وكان غسان وبلال قد حضرا للاشتـراك في مؤتمر الصحفيين العرب السنوي. أمضينا اسبوعاً كاملاً سويةً، في كل يوم كنا نتناول طعام الغداء سويةً، وفي المساء نجتمعُ حتى الساعات المبكرة من الصباح. كانت أحاديث رابطة «الأدب والحياة» تدور حول عضو الرابطة الرابع أحمد خليفة. كان أحمد قد اعتقل في القدس قبل أسابيع بتهمة الانتساب الى الجبهة الشعبية، وكان غسان يصرُ على ان هذا الاعتقال سيقود احد

للكتابة عن الأشياء التي كان من المفترض ان يكتبها طوال السنوات الماضية ولم يفعل.

كان غسان كعادته مرحاً ونشيطاً ومستعداً لأن يناقش في أي شيء. في إحدى الليالي خاض نقاشاً مطولاً مع مجموعة من الصحفيين حول شِعر المقاومة في الأرض المحتلة. كان يصرُ على ان قيمة هذا الشعر الحقيقية ليست الناحية الوطنية او السياسية كما يصرون ولكن الناحية الفنية، وكان يعتقد ان شعر المقاومة سجل تقدماً فنياً على الشعر العربي بشكلٍ عام. كعادته كانت الأحاديث الجدية تتغذّى بأحاديثه المرحة؛ كان الضحك بالنسبة إليه نشاطاً يزاوله دوماً كما يزاول الكتابة والتفكير. كان وبلال عضوين في الوفد الفلسطيني، وكانا متفقين على انهما يمثلان وفد الجبهة الشعبية ضمن الوفد الفلسطيني، وان رئاسة ذلك الوفد يجب ان تتداول بينهما بشكلٍ يومي، ولهذا كان الواحد منهما يأخذ بمراقبة ساعته قبل منتصف الليل بقليل وهو يصغي الى حديث الآخر، وفي الساعة الثانية عشرة كان يقول للآخر، انتهت مدة رئاستك، عليك ان تسكت وتستمع إلي الآن.

في رابع يوم من أيام المؤتمر، اتصل بلال بالتلفون قبل الغداء وطلبَ مني ان أحضر فوراً الى الفندق، وهناك فهمتُ منه ان غسان قد اصيب بنوبة حادة من نوبات مرض السكري في الصباح وهم في الطريق لحضور جلسات المؤتمر، وأنه قد اغمي عليه في الشارع. ذهبتُ الى غرفته فوجدتُ الدكتور يفحصه للمرة الثانية، كان وجهه شاحباً واعراض التعب والانهاك واضحة.

عندما انتهى الدكتور من فحوصاته راح يشرحُ لغسان ما عليه ان يأخذه من الأدوية وفترة الراحة التامة والضرورية، فالتفت غسان نحوي وطلب سيجارة، فانتفض الدكتور غاضباً وأخذ السيجارة من يدي وقال له «التدخين ممنوع منعاً باتاً»، فتطلع اليه غسان وقال: «يا دكتور، هذه ليست هي المرة الأولى التي اصاب فيها بمثل هذه الحالة، في المرات السابقة كان الدكتور يحقنني بابرة واحدة، لقد سمحتُ لك بابرتين، فاسمح لي بسيجارة، الدنيا أخذ وعطاء!» ابتسم الدكتور بالرغم عنه واعطاه السيجارة.

خرجت مع الدكتور لأسأله عن صحة غسان، فأكد لي انه بحاجة للراحة التامة، وان على اصدقائه فهم ذلك، فقلبه متعب بفعلِ السهر الدائم وعدم تقيده بالنظام الصحي الذي يقتضيه مرض السكري.

حاولتُ ان اترك غسان ليستريح ولكنه ابقاني معه أكثر من ساعة ولم يدعني اترك إلا

بعد ان اكدتُ له أني مرتبط بموعدٍ ووعدتُ ان اعود في المساء.

في المساء وجدت مجموعة من الصحفيين في غرفته، فنقلتُ لهم ما قاله الدكتور بشكلٍ حرفي فأخذوا يتركونه ليستريح وينام وعندما هممت بمغادرة الغرفة مع آخر زائر استوقفني غسان لأنه يريد مني ان أشتري له بعض الحاجيات، فترك الزائر، فسألت غسان عن الحاجيات التي يريدها فقال: اجلس! فجلستُ وتحدثنا حتى ساعة متأخرة من الليل. كلّ ما استطعتُ تنفيذه من تعليمات الطبيب هي اني لم اسمح له بتدخين اكثر من اربع سجائر. وبعد يومين عاد الى بيروت.

بعد شهرين عادَ الى القاهرة مرةً اخرى للاشتراك في المؤتمر السنوي للأدباء العرب.

في ليلة المؤتمر الأولى سهرنا مع استاذي في المدرسة الثانوية «ابو سلمى» واستمعتُ لهما بشغف وهما يتناقلان قصص بعض الأدباء. وفي اليوم التالي حضرتُ معه بعض جلسات المؤتمر، ثم ذهبنا الى جامعة عين شمس حيث ألقى محاضرةً عن المقاومة الفلسطينية. في ذلك المساء وبعد حديثٍ طويل عن المقاومة ونحنُ نتمشى على ضفاف النيل توقف فجأةً وسألني:

ـ هل تتفق مع بلال، بأني لم اكتب شيئاً بعد «رجال في الشمس»؟ تجنبتُ الإجابة المباشرة عن سؤاله، ورحتُ احدثه عن وجهة نظري في «ما تبقى لكم»، كيف اني فشلتُ في قراءتها في البداية، وكيف انني افهمها الان من زاوية انها عمل أدبي كتب عام ١٩٦٦ وانها سواء كانت جيدة ام سيئة فهي شهادة عن ذلك الوقت المعين. ثم أخذت أحدثه عما سمعته من بعض الأدباء في المؤتمر، فلقد أكد لي أكثر من واحد منهم بان غسان يبدد موهبته الفنية، وانه لا يخصّص وقته للكتابة، فقد قال لي احدهم «هناك مئات الشبّان الذين يعملون في المقاومة بالحقل السياسي، ولكن هناك غسان كنفاني واحد يستطيعُ ان يكتب قصصاً فلسطينية». كما أن كاتباً اخر قال بشكلٍ أكثر صراحةً: «غسان كنفاني رئيس تحرير جريدة يومية، غسان كنفاني في قيادةِ المقاومة، غسان كنفاني يكتب قصصاً قصيرة، غسان كنفاني يكتبُ قصصاً طويلة، غسان كنفاني يشتركُ في الاجتماعات السرية للمقاومة، غسان كنفاني يخطبُ في الاجتماعات العلنية للمقاومة، غسان كنفاني يكتبُ دراسات أدبية نقدية، غسان كنفاني يكتبُ دراسات سياسية، وأنا لا أعرف ما الذي يكتبه بالاسماء المستعارة، وأنا...» استوقفني غسان وقال: «هذا هو رأي الآخرين، ما

رأيك أنت ؟ ».

قلتُ له دون ان أنظر اليه: « انا اتفقُ مع بلال، مازالت « رجال في الشمس، أفضل ما كتبته ».

انتظرَ حتى عدتُ أنظر اليه وقال: « عندما تحضر الى بيروت، سترى ما الذي اكتبه الآن! ».

* * *

لم التقِ بغسان الا بعد سنتين، في منتصف آب ١٩٧٠. كنتُ قد توقفتُ في بيروت لمدة اسبوع قبل سفري الى كندا للتحضير لشهادة الدكتوراه، وكانت زوجته وأولاده في زيارة لاهلها في الدانمارك، فأصر علي ان اقيم معه في البيت. كنا نذهب في الصباح الى دار « الهدف » التي كان رئيساً لتحريرها، وفي المساء كنا نلتقي ببلال وأحمد الذي كان قد افرج عنه من سجون اسرائيل قبل أسابيع.

كانت احاديثنا عن الذكريات الماضية، وعن آفاق المستقبل، ولكنها كانت تبتعدُ عن جو السياسة المباشرة؛ فبعد عناء يوم كامل كان غسان يريدُ ان يعطي نفسه حرية الحديث الحر غير المقيد، وكان ذلك يبدو معقولاً ومريحاً فلقد كان الانشقاق في الجبهة جديداً وكان بلال قد اخذ جانب الجبهة الديمقراطية، فيما اتخذ غسان جانب الجبهة الشعبية.

مساء السبت اقترح عليّ غسان أن نمضي يوم الأحد في نزهةٍ بالجبل، فلقد كان بحاجة الى الراحة، ويعتقدُ أنه لن يحصل على يومٍ آخر لمدةٍ طويلة فلقد كان متأكداً ان الصراع بين المقاومة والنظام الأردني سيتخذ طوراً حاداً في الأيام والاسابيع الآتية. ذهبتُ وإياه وصديقين الى الجبل وامضينا طيلة اليوم، وعندما عدنا في المساء جلسنا في بهو البيت وحيدين فسألته:

– « اين هي الكتابات التي تريدني ان اقرأها ».

ابتسم ابتسامة ذات معنى وقال بالانكليزية ما معناه: « كنتُ اعتقد انك لن تسأل هذا السؤال ابداً! ».

ترك الى غرفة مجاورة وعاد بعد دقائق ومعه مخطوطة « عائد الى حيفا »، وقال « أقرأها وسنتحدث عنها في الصباح » وذهب الى غرفته لينام.

بين لقائنا في القاهرة ولقائنا في بيروت كان غسان قد نشر «ام سعد»، فقرأتها واعجُبت بها. انها لم تكن القصة الثانية التي انتظرتها بعد «رجال في الشمس» ولكنها كانت القصة التي اعادتني الى اجواء الانتظار بعد خيبة الأمل التي واجهتني في قراءة «ما تبقى لكم».

بعد «رجال في الشمس» كنتُ أنتظر القصة الثانية لان المثقف الفلسطيني كان غائباً عن القصة وكان غائباً عن كل ما كتبه غسان قبلها.

في «ما تبقى لكم» أطل هذا «المثقف» برأسه في الصفحة الأولى وقبل ان تبدأ القصة اطل ليوضح لنا التكنيك الفني للقصة، يشرح لنا كيف يتحرك ابطالها بخطوط متقاطعة تبدو كأنها متوازية، ويشرحُ لنا كيف تتغير احجام الحروف وكيف يلتحم الزمان والمكان وكيف...! وعندما قرأنا القصة ضاع هذا «المثقف» مع الخطوط والحروف. وفي الزمان والمكان ولم نعثر له على أثر. لقد أكدت القصة ان المثقف الفلسطيني يستطيعُ ان يكتب القصة، ويستطيعُ ان يستخدم احدث الاساليب الفنية للكتابة، ولكنه في الواقع يعيشُ بلا قصة:

في «ام سعد» أطل المثقف الفلسطيني مرةً اخرى ليقدم للقصة، ويحدد ارتباطه بالقصة وابطالها، ومع انه لم يشارك في أحداث القصة إلا انه كان موجوداً فيها، فالقصة كانت تصور الفلسطينيين قبل ١٩٤٨ وبعد ١٩٦٧ وتمهدُ الأرضية الصلبة التي سيتحرك فيها المثقف في المستقبل، كان في القصة عمقٌ فنيٌ يعدُ ويقترح ويجعلك تنتظر.

قرأتُ «عائد الى حيفا» بسرعة فهي من نسج «رجال في الشمس» و «ام سعد» وما ان انتهيتُ منها حتى كنتُ قد فقدتُ القدرة على الانتظار فنظرت الى الغرفة التي اتى منها غسان بالمخطوطة، كان بابها مفتوحاً، دخلتُ ورحتُ اقلب باوراق غسان، حتى عثرت على مخطوطة غير كاملة ستنشر فيما بعد غير كاملة بعنوان : «برقوق نيسان».

منذ السطور الاولى «لبرقوق نيسان» تملكني ذلك الشعور الهائل بالابتعاد عن المكان الذي أنا فيه والاقتراب من الوطن، كانت بداية القصة الثانية.

تركَ «المثقف الفلسطيني» مقوماتِ الصفحات الأولى ودخل في قلب الأحداث. ها هو الفلسطيني الحزبي يفكرُ ويتأمل، ها هو الفلسطيني الملتزم يضحك ويسخر. لقد أصبح للفلسطينين اسماء، وها هي حياتنا في العشرين السنة الماضية تعودُ لنا. هزيمة حزيران لن

تأخذ منا كل شيء!

في «القصة الثانية» اعتمد غسان اسلوباً لم اره من قبل في أية قصةٍ قرأتها سواء بالعربية او الانكليزية. لقد استعمل الحواشي ليشرح خلفيات ابطال القصة واحداثها. في بعض الصفحات كانت الحواشي تأخذ مساحةً أكبر من مساحة سردِ القصة نفسها. مازالت خلفيات الأحداث أكبر منها، مازال الماضي أكبر من الحاضر، الذي يعيشُ في الأعماق مازال أكبر من الذي يظهرُ على السطح، ومع هذا فان الذي يظهرُ الآن حقيقي وأكيد. حقيقي وأكيد.

خرجتُ الى الشرفة ومع هدوء الليل وبرودةِ الصباح الآتي المنعشة، أخذتُ أستعيد ذكريات السنوات الماضية.

في ذات يوم قلتُ لغسان مازحاً «لو لم تحدث نكبة فلسطين، فاني أتصوركَ تعمل في عكا دليلاً للسياح، تحدثهم عن الجزّار وخيبة املِ نابليون» فضحك وقال: «تقصد انني كنتُ اكتب القصص من عكا وليس من بيروت» وكان ذلك أكيداً وحقيقياً. فغسان تعامل مع الحياة دوماً من زاوية واحدة، من موقعٍ واحد، من عالم القصص. لقد فهم رموز الكلمات قبل ان يفهم معانيها فراح يرسمُ القصص لوحاتٍ ملونة وهو طفل. وفي شبابه كان دوماً يدور حول القصة، كان يقفُ وراءها وكان يقفُ امامها، وكان يأخذها الى كل الجوانب الممكنة، وفي الزمن الذي لم تكن به قصة، كان يتنبأ بها. وكان يتحركُ بسرعة حتى تصبح رؤيته صعبة، فنلومه على طريقة حياته، ونؤكد له ان يضيع وقته ويبدد موهبته. أبداً لم يخطر ببالنا ان طريقته في الحياة ستعطي حياتنا المعنى في النهاية. فطريقته كانت الطريقة الوحيدة الممكنة.

كان أول من ترك المدرسة الثانوية بعد الشهادة المتوسطة، وعمل مدرساً في مدارس الإغاثه، فلقد كان ذلك العمل الوحيد الممكن للفلسطينيين يومها.

كان اول من ترك دمشق الى الكويت وعمل مدرساً هناك، فلقد كان ذلك هو السفر الوحيد الممكن للفلسطينيين يومها.

كان اول من ترك الكويت وحضر الى بيروت ليشارك في تحرير مجلة «الحرية» فلقد كانت تلك هي المشاركة الوحيدة الممكنة للفسلطينيين يومها.

كان اول من ترك عمله العادي الناجح ليلتحق بالمقاومة، فلقد كان الكاتب الوحيد

الذي يعرف ان « المسألة مسألة وقت وليس غير ، كذلك تبدأ القصص وكذلك تنتهي » .

ايقظني غسان في الصباح بعد نوم ساعتين فقط ، وتناولنا طعام الفطور في مطعم قرب « الهدف » . لم يسألني عن رأيي « بعائد الى حيفا » . بعد الظهر أوصلني بسيارته الى المطار لأخذ الطائرة الى الكويت حيث كنت ، انوي أن أمضي اسبوعاً هناك ، اعود بعده الى بيروت لاسافر منها لكندا .

في الطريق الى المطار قال : « ما رأيك بالقصة ؟ » فابتسمت وقلتُ له بالإنكليزية «كنتُ اعتقد انك لن تسأل هذا السؤال أبداً » ، ثم قلت له : « الآن اصبح من الممكن كتابة القصص اليس كذلك ؟ » فابتسم وقال : « ولكن ذلك يبدو الآن غير مهم ! اليس كذلك ؟ » لم يكن هناك داعٍ لان نضيف أي شيء آخر على ما قلناه .

* * *

عندما عدتُ الى بيروت كان الصدام بين المقاومة والنظام الاردني قد اشتعل ، وفور وصولي ذهبت الى « الهدف » فوجدتها تغص بالمراسلين الأجانب والكاميرات وفهمتُ انهم

يعدون لمقابلة تلفزيونية مع غسان، سألت عنه فأشاروا الى الشرفة، وهناك وجدته مستلقياً على كنبه وعلى وجهه علامات الإعياء والمرض، نهض وصافحني وسألني عن رحلتي، ثم اخذ يحدثني عما جرى في الأيام الماضية وعلامات التعب تتوارى وتختفي، وبعد دقائق كان يتكلمُ كعادته. يتحدث عن أخطر الموضوعات ثم ينفجرُ ضاحكاً وقد حبكت معه النكتة.

حضر المراسل الاميركي الى الشرفة وقال: «يا غسان لا أريدُ ان اقطع حديثك مع صديقك، ولكن علينا ان نبدأ التصوير فوراً، كل شيء جاهز!» ذهبتُ معه الى غرفة الأضواء والكاميرات ووقفتُ الى جانب الباب اراقبُ غسان يرد على اسئلة الصحفيين بالانكليزية. عند انتهاء المقابلة سألني عن معنى كلمة انكليزية معينة ولما اجبته قال ان هذا ما اعتقدته ولكن الأخ هنا «وأشار الى احد المراسلين الأميركيين» يستعملُ الكلمة خطأً. انفجرنا بالضحك حتى سأله مراسل عن سبب الضحك فقال: لاشيء، لاشيء.

عدنا الى الشرفة وتحدثنا طويلاً عن احتمالات الموقف في عمان، وعندما نهضت

لأودّعه، نظر الى ساعته وقال: «لماذا لا تبقى معي، بعد ساعتين سأنتهي من العمل، وعندها اوصلك الى المطار» فاعتذرتُ له بأني أودّ رؤية بلال واحمد، وعندها اصر على الحضور الى الفندق ليوصلني الى المطار فقلت له: «الساعة الآن الواحدة بعد منتصف الليل، أنتَ تعب وأنا تعب، دعني أودعك هنا» فاعترضَ وقال: - مش معقول، بعد ساعتين ساحضر للأوتيل، ومنها اوصلك للمطار، ونتناول هناك طعام الافطار قبل اقلاع الطائرة.

كانت تلك آخر مرة رأيته فيها.

كان فلسطينياً، وكان يعتقدُ انه يستطيع التعبير عن نفسه بالكتابة أكثر من الرسم.

فضل النقيب
(كندا)

* فصل من كتاب «انطباعات شخصية عن حياة غسان كنفاني وباسل الكبيسي»، يصدر قريبا عن مؤسسة الأبحاث العربية في بيروت.
